Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lvolutiondudog00tuya

L'ÉVOLUTION DU DOGME

L'Évolution du Dogme

ÉTUDE THÉOLOGIQUE

PAR

le R. P. Fr. M. M. TUYAERTS, S. Th. L.
Professeur au Collège Dominicain de Louvain

LOUVAIN
IMPRIMERIE « *NOVA ET VETERA* »
136-138, Rue de Tirlemont, 136-138

1919

Nihil obstat.

Lovanii, 15 septembris 1918.

P. Fr. C.-M. Rolin, S. Th. Mag., O. P.
P. Fr. J.-M. Massaux, S. Th. L., O. P.

Imprimatur.

Bruxellis, 5 decembris 1918.

P. Fr. L.-M. van Renynghe de Voxvrie,
Prior Prov. S. Rosae in Belgio, O. P.

Imprimatur.

Mechliniae, 1 julii 1918.

J. Thys, can., lib. cens.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

DEC -3 1931

1892

INTRODUCTION

Depuis un siècle environ, l'évolution est probablement ce qui a le plus sollicité l'attention de tous les hommes de science. Si les sciences biologiques surtout se sont occupées de la chose et en ont vulgarisé le nom, les autres cependant ne sont pas restées à l'écart. Actuellement plus aucune d'entre elles n'est censée traitée d'une manière complète, si l'on ne donne au moins un aperçu de la marche et de la transformation des idées humaines sur son terrain.

La théologie, elle aussi, a suivi ce mouvement, si même elle ne l'a devancé. Les protestants se font gloire d'avoir été les premiers à inaugurer l'étude de l'histoire des dogmes. Quoi qu'il en soit de cette prétention, il est certain que, bien des siècles avant la naissance du protestantisme, des écrivains et des docteurs catholiques ont signalé et étudié le fait de l'évolution des dogmes, lequel seul rend possible une histoire des dogmes. Témoin saint Vincent de Lérins, qui s'en occupe assez longuement dans son célèbre Commonitorium ; *témoin le Docteur Angélique saint Thomas d'Aquin, qui en expose le concept catholique et en établit brièvement le fondement et les lois.*

On reste donc entièrement dans la ligne de la théologie catholique traditionnelle en étudiant ce phénomène de l'évolution des dogmes. C'est ce qu'ont fait ex professo, *depuis cent ans surtout, nombre de théologiens du meilleur aloi qui ont produit sur ce sujet une littérature abondante, accrue encore de jour en jour par de nouvelles publications.*

Amené par ses fonctions à prendre connaissance de ce qui a paru de plus important en cette matière, l'auteur de la

présente étude ose à son tour proposer au public le fruit de ses investigations. Après l'enseignement infaillible de l'Eglise, il a pris surtout comme guide dans ses recherches saint Thomas, dont la doctrine formera le fond de ce travail.

Pour être, autant que possible, complet, il traitera successivement dans cinq chapitres :

1° De diverses manières de concevoir l'évolution du dogme, mises en avant par des écrivains catholiques ou non catholiques ;

2° Du concept catholique de cette évolution ;

3° De son extension ou, en d'autres termes, des catégories de vérités qui peuvent être englobées dans le dogme ;

4° De son caractère propre, dialectique ou autre ; enfin,

5° Des diverses analogies par lesquelles on a tâché de la rendre plus compréhensible.

Malgré les nombreux travaux parus, on peut dire que le terrain sur lequel l'auteur de cet opuscule va se mouvoir ne compte pas parmi les mieux explorés de la théologie. Il y règne une certaine obscurité propice à l'égarement. S'il arrive à l'auteur de s'égarer de fait, il lui sera agréable d'en être averti par d'autres plus compétents que lui. Il lui sera agréable surtout d'être corrigé par l'infaillible magistère de l'Eglise, auquel il déclare se soumettre entièrement.

Une petite remarque pour clore ce mot d'introduction. Le présent travail n'est que la reproduction d'une série de leçons données au Collège Dominicain de Louvain. Peut-être portera-t-il, dans la manière d'exposer et de procéder, les traces de cette origine. Le lecteur voudra bien excuser ce défaut. Si la lecture y perd en agrément, les idées y gagnent peut-être en clarté.

Puisse cet opuscule, par la grâce divine, contribuer quelque peu à la gloire de Dieu !

CHAPITRE I

SYSTÈMES DIVERS CONCERNANT L'ÉVOLUTION DU DOGME

Cette première partie de notre travail est consacrée à l'exposé de ce que divers auteurs, catholiques et autres, ont écrit sur le concept de l'évolution dogmatique. Une telle étude pourrait fournir matière à d'amples développements. Nous viserons cependant à la brièveté, tout en nous efforçant de ne pas manquer à la fidélité. Un aperçu succinct, mais fidèle, ouvrira sur l'évolution dogmatique et sur la manière dont divers esprits la conçoivent, des horizons suffisamment larges pour que les ressemblances et les dissemblances des différentes théories s'accusent clairement, et que la comparaison et l'appréciation en deviennent possibles.

Nous nous contentons aussi d'exposer. La réfutation des doctrines erronées nous entraînerait trop loin et nous forcerait à des redites. En entreprenant cette réfutation du point de vue des faits, nous nous transporterions en pleine histoire des dogmes ; quant au point de vue doctrinal, il sera développé *ex professo* au deuxième chapitre de notre étude.

BQT
500
.T8

Commençons notre exposé par les théories les plus éloignées des conceptions catholiques, pour finir par celles qui s'en inspirent.

ARTICLE I

HARNACK

Sous le titre *Notion et Tâche de l'Histoire des Dogmes*, Harnack expose comme suit ses idées sur l'évolution dogmatique :

« 1) La religion s'impose à l'homme comme une affaire de pratique ; car il s'agit dans son exercice du salut éternel et des moyens de mener une vie sainte. Dans toutes les religions ces moyens sont liés soit à une foi, soit à un culte déterminés, dont l'origine est mise sur le compte d'une révélation divine. Le christianisme est la religion dans laquelle les moyens de mener une vie sainte et d'arriver à la béatitude sont liés à la foi en Dieu considéré comme Père de Jésus-Christ. En tant qu'elle nous fait croire en ce Dieu comme étant le Seigneur tout-puissant du ciel et de la terre, la religion chrétienne renferme une conception déterminée de Dieu, ainsi que du monde et de sa destination ; en tant qu'elle enseigne que Dieu ne peut être connu parfaitement qu'en Jésus-Christ, elle se rattache inséparablement à la science de l'histoire.

» 2) Il suit de là que le christianisme a une tendance à exprimer le contenu de la religion en formules dogmatiques, ainsi qu'à faire valoir ces formules, dans leur rapport avec la conception du monde et avec l'histoire, comme l'expression de la vérité ; ces deux tendances lui sont également essentielles. Vu son caractère universel et ses visées supraterrestres, la religion chrétienne impose en outre à ses adhérents la tâche de lui trouver une expression qui ne soit point atteinte par les fluctuations des sciences de la

nature et de l'histoire, mais qui puisse se maintenir en face de tous les systèmes possibles. Le problème cependant, qui est ainsi posé, n'est pas susceptible d'une solution complète ; car toute conception est relative et la religion veut néanmoins formuler ses éléments absolus, même dans l'ordre conceptuel. Malgré cela, l'histoire le montre et tout chrétien l'atteste, le problème se pose et ne peut être écarté ; et, pour ce motif, la marche progressive des essais de solution vaut d'être étudiée.

» 3) Jusqu'à présent l'essai de solution le plus important est celui qui a été tenté par le catholicisme et admis, avec beaucoup de réserves, il est vrai, par les églises réformées. Dans ce système on admit l'origine divine d'une série d'écrits chrétiens et préchrétiens, ainsi que de traditions orales. De ces sources on déduisit des doctrines de foi exprimées en formules intellectuelles, adaptées en vue de l'étude scientifique et apologétique, et coordonnées entre elles, qui ont pour objet la connaissance de Dieu, du monde et des institutions salvifiques de Dieu, et pour but final la béatitude de l'homme. Cet ensemble de doctrines (dogmes) fut affirmé comme étant le contenu du christianisme ; l'adhésion par la foi à ces dogmes doit être exigée de tout membre majeur de l'Eglise, et est posée comme une condition préalable à la béatitude que la religion fait entrevoir. C'est par ce corps de doctrines que la communauté chrétienne — dont l'essence comme « Eglise Catholique » se trouve dans cette manière de concevoir le christianisme — prit, en regard des sciences de la nature et de l'histoire, une position déterminée et, croyait-on, inébranlable ; qu'elle exprima sa foi religieuse en Dieu et au Christ ; et que, tout en imposant à ses membres les formules dogmatiques, elle donna cependant aux penseurs qu'elle compte dans son sein, un thème susceptible d'être développé indéfiniment. Ainsi naquit le christianisme dogmatique.

» 4) L'histoire des dogmes a comme tâche : 1° De découvrir la manière dont s'est formé ce christianisme

dogmatique ; 2° de décrire les phases de son développement. La limite entre cette formation et ce développement est, cela va de soi, toute relative.

» 5) La période de formation du christianisme dogmatique est close dès qu'une formule de la foi, exprimée d'une manière intellectuelle et scientifiquement façonnée, est mise en avant comme « *articulus constitutivus Ecclesiae* » et universellement répandue comme tel dans l'Eglise. Ceci a eu lieu vers la fin du IIIe siècle et le commencement du IVe, lorsque s'est répandue la christologie du *Logos*. Le développement du dogme, illimité si on le considère d'une manière abstraite, est achevé si on l'envisage concrètement. Car : 1° L'Eglise grecque déclare que son système dogmatique est complet depuis la fin des controverses iconoclastes. 2° L'Eglise romaine catholique laisse bien subsister la possibilité de la proclamation de dogmes nouveaux, mais déjà au concile de Trente et plus encore dans celui du Vatican, elle a essentiellement assis son dogme sur des bases politiques et l'a énoncé à la manière d'une prescription juridique, qui demande avant tout l'obéissance et veut en second lieu une adhésion consciente par la foi ; elle a ainsi écarté les motifs qui donnaient primitivement l'impulsion au christianisme dogmatique, et leur en a substitué de nouveaux qui menacent d'éliminer les anciens. 3° Les églises évangéliques ont, d'un côté, gardé pour leur compte une grande partie des formules du christianisme dogmatique et tâchent, comme les églises catholiques, de les asseoir sur des preuves tirées des saintes Ecritures ; mais d'un autre côté, elles ont compris d'une manière différente l'autorité des Ecritures saintes, rejeté la tradition comme source infaillible des doctrines de foi, contesté le rôle important attribué jadis à l'Eglise visible relativement au dogme, et cherché avant tout une conception du christianisme qui s'appuie directement sur la « *pure intelligence de la parole de Dieu* ». Par là c'en est fait en principe de la vieille conception dogmatique du christianisme ; mais on ne lui a pas

trouvé une assiette solide quant aux doctrines particulières et, dès les premiers temps, des réactions se sont produites et se produisent encore toujours. « En principe, aussi bien qu'en fait, la revision des dogmes se trouve toujours à l'ordre du jour dans les églises protestantes » (Sabatier). Il s'impose donc d'exclure de l'histoire des dogmes l'histoire des doctrines religieuses du protestantisme, et de n'exposer dans notre traité que les positions des réformateurs et des Eglises réformées qui ont été le point de départ de l'évolution si compliquée survenue plus tard. L'histoire des dogmes peut par conséquent être traitée comme une discipline aux limites relativement définies.

» 6) L'affirmation posée par les églises, d'après laquelle les dogmes ne seraient que l'exposé de la révélation chrétienne, puisque extraits par déduction des saintes Ecritures, n'est pas confirmée par la recherche historique. Celle-ci montre au contraire que le christianisme dogmatique (les dogmes), dans sa conception et son développement, est le résultat du travail de l'esprit hellénique sur les données de l'Evangile. Les éléments intellectuels, dont on se servait anciennement pour arriver à se représenter et à asseoir solidement le contenu des Evangiles, ont été fusionnés avec ce contenu lui-même. C'est cette fusion qui a donné naissance aux dogmes. Sans doute, d'autres facteurs (paroles de l'Ecriture, nécessités du culte et de l'organisation sociale, situations politiques et sociales, déductions logiques, aveugle routine, etc.) ont contribué également à leur édification ; mais c'est cependant la tendance à saisir, à expliquer, à utiliser les idées fondamentales du message chrétien, qui, au moins dans les premiers temps, y a eu la plus grande part.

» 7) De même que la recherche historique ruine la prétention à faire valoir le dogme comme la simple exposition de l'Evangile, de même elle dissipe cette autre illusion des églises qu'elles auraient gardé le dogme immuable, ne faisant que l'expliquer, et que la théologie ecclésiastique

n'aurait jamais eu d'autre tâche que de développer ce dogme invariablement, et de repousser les erreurs qui tentaient de s'y glisser du dehors. Elle démontre au contraire que c'est la théologie qui a créé le dogme et que l'Eglise dut toujours, après coup, cacher ce travail des théologiens, lesquels étaient ainsi mis en mauvaise posture. Si leurs efforts réussissaient, leur travail de création était admis comme une reproduction fidèle des données primitives, et eux-mêmes étaient appréciés selon leur mérite. Mais en règle générale, ils sont, dans la suite de l'histoire, tombés sous les coups des formules dogmatiques dont ils avaient eux-mêmes posé les fondements; des générations entières de théologiens ont été, avec leurs chefs les plus distingués, atteints par le développement ultérieur du dogme et déclarés hérétiques, ou au moins suspects. Le dogme a toujours, dans la suite de l'histoire, dévoré ses propres pères.

» 8) Quoique le christianisme dogmatique ne se soit jamais, dans le cours de son développement, dépouillé de sa manière et de son caractère primitifs résultant du travail opéré sur les données de l'Evangile par l'esprit antique disparu (manière des apologistes grecs et d'Origène), il n'en a pas moins subi, sous l'impulsion d'Augustin d'abord et de Luther ensuite, une profonde transformation. Ceux-ci, le second plus encore que le premier, ont donné cours à une nouvelle conception fondamentale du christianisme, conception différente de celle qui, dans ses grandes lignes, avait été fixée sous l'influence de Paul, et se rapprochant davantage, par son esprit individualiste ainsi que par d'autres tendances, de l'idée profonde et vraie de l'Evangile. Mais Augustin a à peine essayé une revision du dogme traditionnel, et accolé plutôt le nouveau à l'ancien; Luther a bien tenté cette revision, mais il ne l'a pas achevée. Par les efforts de tous deux, le dogme est devenu plus chrétien; mais le système dogmatique traditionnel y a perdu de sa rigueur. Dans le protestantisme en particulier, il en a perdu tellement que l'on fait bien, comme la remarque en

fut déjà faite, de ne plus considérer comme une pure modification du dogme primitif la doctrine exprimée dans les symboles des églises protestantes.

» 9) On n'arrive pas à bien saisir la vie historique des dogmes par le procédé qui consiste à étudier d'abord les caractères généraux des différentes époques (histoire générale des dogmes) et à isoler ensuite, pour les étudier à part, les doctrines particulières (histoire spéciale des dogmes). Il est de loin préférable de fondre ensemble, pour chaque période, le général et le spécial, de traiter les périodes pour elles-mêmes, et de montrer, autant que faire se peut, comment les doctrines particulières dérivent des idées et des tendances fondamentales. On ne peut cependant délimiter plus de quatre grandes divisions qui sont : 1° la formation du dogme ; 2° *a)* le développement du dogme dans la ligne de sa conception primitive : développement oriental depuis l'arianisme jusqu'aux luttes iconoclastes ; *b)* le développement occidental du dogme sous l'influence d'Augustin et de la politique du siège romain ; *c)* la triple bifurcation du dogme (dans les églises réformées, dans le catholicisme tridentin, dans la critique éclairée, œuvre des Sociniens).

» 10) Ayant pour tâche d'exposer les phases de la formation et du développement du dogme, l'histoire des dogmes constitue le moyen le plus apte à libérer l'Eglise du joug du christianisme dogmatique et à accélérer la marche irrésistible de l'émancipation, commencée, quoique à son insu, par Augustin. Mais elle rend aussi témoignage à l'unité persistante de la foi chrétienne dans le cours de son histoire, en montrant que la position centrale de la personne de Jésus-Christ et les idées fondamentales de l'Evangile ont toujours été conservées et ont résisté à tous les assauts »[1].

Les idées qui viennent d'être exposées peuvent se ré-

1) Grundriss der theologischen Wissenschaften. Vierter Teil, dritter Band : *Dogmengeschichte*, von Ad. Harnack, 4e éd., pp. 1-6. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1905.

sumer brièvement comme suit : A parler en général, la naissance et le développement des dogmes doivent être attribués à la tendance naturelle qui porte l'homme à exprimer en formules intellectuelles le contenu de sa foi religieuse. Au concret, la naissance des dogmes chrétiens est due au travail entrepris par l'esprit hellénique, sous l'impulsion de saint Paul, en vue d'exprimer le contenu de l'Evangile de Jésus. La continuation de ce travail, sous d'autres influences, a donné lieu au développement du dogme primitif. Ce travail en lui-même était légitime ; mais ceux qui l'ont opéré ont eu le grand tort de considérer et de faire valoir, comme faisant partie intégrante de la doctrine de Jésus, les éléments étrangers à cette doctrine dont ils se servaient pour se la rendre intelligible. C'est dire que, depuis sa naissance, le dogme chrétien a dévié de l'authentique doctrine chrétienne enseignée par Jésus. Ce même reproche est à faire au dogme dans son développement, au cours duquel il s'est en outre écarté encore du dogme primitif. Cet écart est devenu tellement grand dans le catholicisme depuis les Conciles de Trente et surtout du Vatican, et dans le protestantisme dès sa naissance, qu'à partir de ces époques l'historien des dogmes peut considérer sa tâche comme terminée, et n'a plus à s'occuper des évolutions subséquentes de ce qui se donne encore comme dogme chrétien.

Au point de vue catholique, le jugement à porter sur ce système s'impose de lui-même. Le système est inadmissible, puisqu'il nie, aussi complètement que possible, l'immutabilité du dogme.

Au point de vue historique, le système n'est pas moins inadmissible, basé qu'il est sur une affirmation initiale fausse et sur une fausse interprétation des faits historiques et des doctrines ecclésiastiques. Mais ce n'est pas ici le lieu de montrer le bien fondé de ce jugement : c'est l'histoire des dogmes, traitée objectivement et sans apriorisme, qui en fournit la preuve.

Il est à noter ici que le système de Harnack n'est pas exclusivement personnel à cet auteur. Dans les grandes lignes, tous les protestants libéraux sont d'accord avec lui ; et le désaccord avec eux ne porte que sur des points particuliers.

Les protestants orthodoxes n'admettent pas, cela se conçoit, le système libéral. Pourtant ils ne sont pas non plus d'accord avec les catholiques. Outre les très nombreuses divergences sur des points particuliers, ils sont en désaccord avec nous sur un point fondamental ; car, comme le dit en tous termes leur représentant actuel le plus en vue pour l'histoire des dogmes, R. Seeberg, « la possibilité d'erreurs dans les dogmes, niée par les catholiques, est admise par les protestants » [1]).

ARTICLE II

AUG. SABATIER

Le système de Sabatier, quoique fort semblable à celui des protestants libéraux en général et de Harnack en particulier, mérite cependant, à cause de certaines particularités, d'être exposé à part.

Pour Sabatier il y a dans la religion deux éléments, l'âme et le corps. L'âme, élément principal, consiste dans la piété intime, dans le rapport immédiat et personnel de notre âme avec Dieu. Le corps, qui se trouve dans les rites cultuels et surtout dans le dogme, n'est que l'expression de l'âme.

Au commencement cette expression revêt une forme poétique, s'entoure d'images : c'est le cas, pour la religion chrétienne, de la doctrine de Jésus. Mais peu à peu la poésie fait place à la philosophie, l'image à l'idée : dans le

1) R. Seeberg, *Grundriss der Dogmengeschichte*, 2e éd., p. 1. Leipzig, A. Deichert, 1905.

christianisme ce changement a commencé à se produire dès les temps apostoliques. Mais cette substitution ouvre la porte aux divergences doctrinales, à la dislocation de l'unité primitive. Pour parer à ce danger on institue une autorité ecclésiastique qui impose un formulaire obligatoire de la foi, un symbole : ceci eut lieu chez les chrétiens dès l'origine des hérésies gnostiques.

Cependant ce symbole obligatoire, composé au moyen des conceptions intellectuelles d'une génération humaine déterminée, se trouve après quelque temps en opposition avec les idées nouvelles que les progrès des connaissances humaines font surgir ; alors le dogme, le symbole, doit se transformer, et se transforme en effet. Il tombe, en tant qu'il n'est qu'une formule intellectuelle, une expression, une enveloppe de l'élément interne de la religion ; mais cet élément interne lui-même, le sentiment de notre âme par rapport à Dieu, la pieuse expérience du divin, que tous nous éprouvons par le contact immédiat avec Dieu, persiste, au moins quant à ce qui en constitue le fond. C'est ainsi que sont tombés les systèmes théologiques élaborés par Origène, Augustin, Thomas d'Aquin et tant d'autres, pour faire place à la notion moderne de la religion, laquelle correspond davantage au contenu vrai et profond de celle-ci.

Ce système doit être jugé de la même façon que celui de Harnack [1]).

ARTICLE III

ANTOINE GÜNTHER

A la base des erreurs sur l'évolution dogmatique se trouve, chez Günther, une erreur fondamentale sur la

1) A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion*, l. III, ch. I et II. Paris, Fischbacher.

nature du dogme lui-même. Pour nous, le dogme, au moins entendu dans son sens strict, est l'expression d'une vérité inaccessible à l'homme, d'un mystère révélé à l'homme par Dieu. Pour Günther il n'y a pas de vérités que nous ne puissions comprendre, au moins une fois que Dieu les a révélées. Même les mystères les plus élevés de notre religion nous sont accessibles, et lui-même tâcha, en effet, d'en donner l'explication. Aussi la révélation divine ne consiste-t-elle pas pour lui dans la manifestation de vérités que nous n'aurions pu connaître sans elle. Elle consiste plutôt dans une pédagogie divine, où Dieu remplit l'office d'un maître aidant des élèves à découvrir et à comprendre des vérités que, somme toute, ils auraient pu ou trouver, ou au moins saisir par eux-mêmes. Il est vrai que, dans cette pédagogie, l'homme doit commencer par croire, tout comme l'élève assis sur les bancs de l'école ; mais ce n'est là qu'un stade transitoire destiné à nous faire arriver à l'intelligence pleine, à nous faire comprendre ce que nous avons cru d'abord.

A cette notion fausse du dogme et de la révélation s'ajoute, chez Günther, une erreur sur la relativité de nos connaissances.

D'après lui, l'homme n'arrive pas d'un coup à saisir la vérité : il lui faut, pour en venir là, une longue série de tâtonnements, au cours de laquelle ses notions sont non seulement incomplètes, mais même défectueuses, fausses. D'où il résulte que les progrès de nos connaissances nous obligent non seulement à compléter, mais à corriger, à remanier nos conceptions précédentes.

De ces deux prémisses se dégage de lui-même le système günthérien sur l'évolution dogmatique. Selon ce système, cette évolution consiste dans la marche ascendante de l'humanité, partie des enseignements de Jésus, dirigée et aidée par Dieu, vers la découverte et la compréhension des vérités religieuses, difficiles sans doute, mais non pas impossibles à connaître. Au cours de cette marche, bien

des essais sont tentés, bien des formules proposées, qui pendant quelque temps semblent entièrement satisfaisantes, et sont à peu près universellement admises. Mais bientôt on s'aperçoit que ces formules sont insuffisantes, défectueuses, et il faut les changer. Par manière de transition, la formule elle-même pourra continuer quelque temps à subsister, mais l'idée qu'elle recouvre devra être renouvelée. L'évolution dogmatique consistera donc essentiellement dans la substitution au sens anciennement attribué aux dogmes, d'un sens nouveau en harmonie avec les progrès intellectuels et la manière de penser des générations nouvelles. Ce travail de substitution est réservé en dernier ressort au magistère ecclésiastique.

Ce système, niant en propres termes l'immutabilité du dogme, au moins quant à son contenu principal, est manifestement en opposition avec les doctrines catholiques. Condamné en 1857 par un décret de l'Index, Günther se soumit complètement. Mais ses doctrines avaient eu tant de retentissement et de partisans que le concile du Vatican crut nécessaire de les condamner à nouveau. Le canon 3me de la 4me section de la Constitution *De Fide Catholica* atteint son système évolutionniste : « Si quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sit »[1]).

ARTICLE IV

A. LOISY

Le nom de Loisy, fameux il y a peu d'années, n'est plus guère cité aujourd'hui. Le moderniste fit beaucoup de bruit ; l'apostat a l'importance d'une quantité négligeable.

1) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 11e éd., p. 482 ; Fribourg, Herder, 1911.

Pour ce motif c'est surtout le stade moderniste de la pensée de Loisy qu'il convient d'exposer ici, c'est-à-dire le stade où cet auteur, qui se donnait l'air de ne toucher qu'à l'histoire, mais s'aventurait en plein dans la théologie et le dogme, prétendait allier ces deux choses contradictoires : être catholique, et remplacer, pour lui-même et pour tous, la doctrine catholique par une doctrine nouvelle, fruit de l'évolution, qui en était la négation sur presque toute la ligne.

A cause des réticences, des équivoques, des sous-entendus dont Loisy, de son propre aveu, a copieusement usé dans ses premiers ouvrages, il est assez malaisé de réunir en un seul tout ses idées sur l'évolution dogmatique. A s'en tenir à ses deux ouvrages : *L'Evangile et l'Eglise* [1]), et *Autour d'un petit livre* [2]), qui ont marqué le point culminant de sa carrière moderniste, on pourrait les exposer comme suit :

Comme l'affirment les protestants libéraux, on doit regarder le point de départ des dogmes chrétiens, c'est-à-dire la prédication de Jésus, comme une chose fort simple, nullement complexe comme l'est le christianisme dogmatique actuel. Jésus prêchait le royaume de Dieu dont Il regardait l'avènement comme tout à fait imminent, et dans lequel, ainsi qu'Il le proclama à la fin de sa carrière, Il devait occuper, à titre d'agent et de fondateur prédestiné par Dieu, une place hors de pair. Il ne s'attribua nullement toutes les propriétés exceptionnelles et divines que lui attribue la théologie catholique actuelle. Mais déjà ses disciples immédiats développèrent ses enseignements, surtout en ce qui concerne ses propres attributs et sa mission. Saint Paul surtout donna une vigoureuse impulsion à ce développement, lequel, sous l'influence des facteurs les plus divers et à travers de multiples vicissitudes, se

1) Paris, Picard, 1902.
2) Paris, Picard, 1903.

continua ensuite, et se continuera toujours dans l'Eglise, l'évolution des institutions marchant toujours de pair avec celle des doctrines. L'évolution est, en effet, une condition *sine qua non* de la persistance de toute société, comme de la vie de tout individu. Pourtant l'origine de ce développement n'est pas en tout semblable à sa continuation. A celle-ci on pourrait, à la rigueur, appliquer peut-être le canon de saint Vincent de Lérins et les enseignements du concile du Vatican concernant le progrès dogmatique ; celle-là, empreinte de plus de radicalisme dans les procédés, plus riche en apports nouveaux, est réfractaire à l'application de ces règles.

Jusqu'ici le système de Loisy est substantiellement semblable à celui de Harnack et des autres protestants libéraux, et n'en diffère que sur des points de détail. Mais Loisy ajoutait à son système des correctifs destinés à en adoucir le caractère anticatholique.

Alors que Harnack condamne comme illégitime l'évolution accomplie, Loisy y applaudissait et l'approuvait, disant que toute œuvre humaine ou destinée aux hommes, doit, sous peine de disparaître, subir la loi de l'évolution. Alors que Harnack affirme que cette évolution nous a fait presque complètement dévier de la pensée de Jésus, Loisy soutenait et prétendait établir que, durant tout son cours, l'évolution a été conduite par l'esprit de Jésus, imprégnée de ses enseignements, de manière à n'être que la continuation nécessaire et légitime de son œuvre. Pour Harnack, il y a entre l'œuvre de Jésus et l'Eglise actuelle une différence extérieure et intérieure, différence de forme et d'esprit ; pour Loisy, il n'y avait qu'une différence extérieure, différence d'aspect seulement, non d'esprit.

De plus, comme pour mettre davantage encore son orthodoxie à couvert, Loisy proclamait à satiété qu'en émettant ces idées, il ne faisait œuvre que d'historien. Il laissait, disait-il, aux théologiens et à l'Eglise les coudées libres sur leur propre domaine, celui de la foi, ne voulant

nullement les y gêner, admettant, comme fidèle, tous les enseignements de l'église, mais trouvant, comme historien critique, que ces enseignements n'étaient pas toujours suffisamment établis par l'histoire, ou même n'étaient pas susceptibles de l'être, ou étaient contredits par elle.

Pourtant, malgré ces correctifs, Loisy osait prétendre que des dogmes essentiels, comme la création, la divinité du Christ, la rédemption, ont actuellement besoin, vu les progrès des connaissances philosophiques, d'être réformés et entendus dans un sens nouveau. Cette affirmation quoiqu'elle ne sortît pas des lignes générales de son système, permettait cependant de saisir l'esprit et toute la portée anticatholique de ce système, dont elle était le résultat.

Mais, si l'exposé qui précède résume les affirmations de Loisy dans *L'Evangile et l'Eglise* et *Autour d'un petit Livre*, il ne reflète plus ses idées postérieures, devenues beaucoup plus franches et plus radicales. Aussitôt condamné par l'Eglise, Loisy a répudié la distinction entre le théologien et le critique ou historien, le premier ayant à admettre des assertions que le second rejette. Cette distinction, dit-il, est absurde, puisque jamais deux vérités ne s'opposent l'une à l'autre ; et il prétend ne l'avoir jamais mise en avant. Que cette distinction soit absurde, c'est très vrai ; mais il est faux que Loisy n'y ait pas eu, pratiquement du moins, recours pour couvrir ses audacieuses affirmations.

De plus, depuis que l'Eglise a refusé de lui emboîter le pas, Loisy n'admet plus la légitimité du développement des dogmes et des institutions ecclésiatiques, au moins en ce qui concerne le stade actuel de ce développement. Au point où nous en sommes venus, dit-il, le dogme ecclésiastique est en opposition manifeste avec la science, et les institutions ecclésiastiques lèsent violemment les droits de la conscience humaine ; aussi l'Eglise, si elle persiste dans ses errements, finira-t-elle inévitablement par succomber sous la poussée de l'esprit moderne.

Et comme, d'après les propres paroles de Loisy, le stade

actuel de l'Eglise n'est que l'aboutissement normal d'un processus séculaire, il faut croire que pour lui l'évolution des doctrines et des institutions ecclésiastiques est sortie depuis longtemps déjà des limites de la légitimité. En somme, depuis sa condamnation, Loisy, ayant rejeté tout ce qui pourrait diminuer le caractère anticatholique de son système, professe sur le passé de l'évolution dogmatique à peu près les mêmes opinions que les protestants libéraux, tout en aspirant pour l'avenir à une transformation plus profonde, puisqu'il semble tendre à un vague panthéisme, que répudieraient un grand nombre de ces protestants.

ARTICLE V

G. TYRRELL

Le système de Tyrrell [1]) au sujet de l'évolution dogmatique étant régi tout entier par sa conception de la révélation, il convient d'exposer celle-ci avant de faire connaître celui-là.

D'après les doctrines traditionnelles qui eurent toujours cours dans l'église, la révélation divine consiste dans la manifestation d'une vérité inconnue faite par Dieu à l'homme. Cette conception donne à la révélation un caractère avant tout intellectualiste, et la fait provenir de Dieu seul. Pour ces deux motifs, d'après Tyrrell, elle a fait son temps et doit être abandonnée.

Voici ce qu'il prétend qu'on doit lui substituer :

En tout homme il subsiste une tendance ou faculté religieuse, composée de deux éléments : un élément mystique, qui pousse à chercher une communication avec un être supérieur, divin, et un élément moral, qui fait tendre vers le perfectionnement moral. Cette faculté religieuse peut se

1) Cf. surtout : *Through Scylla and Charybdis, or the old Theology and the New.* London, 1907.

développer de deux manières : d'une manière naturelle, par le travail de l'homme s'acheminant par son propre effort vers une perfection supérieure ; et d'une manière surnaturelle, par une opération divine, ayant pour effet de faire communiquer l'homme avec Dieu plus intimement et plus parfaitement. Cette opération divine est une emprise de Dieu au plus intime et au plus profond de l'âme humaine, emprise s'exerçant directement et immédiatement sur le cœur, et non sur l'intelligence. L'effet direct, propre et principal, que cette emprise produit dans l'homme est donc un sentiment, une émotion du cœur ; si elle nous fait connaître une vérité, ce n'est qu'en sous-ordre et comme accidentellement, pour autant qu'une vérité se rattache ou est sous-jacente à l'émotion, à l'impression ressentie, et l'on pourra dire que cette vérité est plus sentie par le cœur que perçue par l'intelligence. La révélation divine, ainsi conçue, s'est exercée durant tout le cours de l'histoire de l'humanité et s'exerce encore en tout homme ; mais elle a eu une intensité particulière au temps des prophètes d'Israël, et a atteint en Jésus et en ses disciples immédiats un apogée qu'elle ne sera jamais appelée à dépasser. Pour nous, chrétiens, la révélation telle qu'elle eut lieu en Jésus est une norme et un idéal absolus ; plus elle se rapprochera de ce qu'elle fut en Jésus, plus elle sera parfaite.

Mais l'homme qui a été favorisé de cette révélation, surtout s'il l'a ressentie profondément, tend naturellement à exprimer en paroles ce qu'il a éprouvé, pour transmettre à d'autres ses propres sentiments et impressions. Cependant il lui est tout à fait impossible de l'exprimer adéquatement, de telle façon que d'autres ressentent ce que lui-même a ressenti, ou en aient une claire perception. Ainsi, lorsque quelqu'un exprime devant nous une souffrance qu'il endure en disant qu'il sent comme un couteau lui passer par le corps, nous sommes loin de ressentir ce qu'il ressent ou de nous le figurer clairement.

La première expression du sentiment éprouvé sous la

révélation divine, est toujours imagée, symbolique, prophétique ; elle n'est d'ailleurs pas infaillible, n'étant pas garantie par l'autorité divine. C'est l'expression humaine, défectueuse, plus ou moins représentative d'un fait surnaturel qu'aucune parole ne peut rendre adéquatement et que l'on devait expérimenter soi-même pour pouvoir s'en rendre un compte exact.

Cette expression prophétique une fois donnée, l'esprit humain s'en empare pour classer les données de la révélation dans ses catégories, pour les encadrer dans un système philosophique. Ainsi se constitue l'interprétation théologique de la révélation, interprétation dans laquelle, au rebours de la révélation elle-même, l'élément intellectuel est au premier plan et absorbe tout. Mais si déjà l'interprétation prophétique n'exprime que très inadéquatement la révélation intime, il va de soi que l'interprétation théologique pourra prétendre bien moins encore à l'exprimer complètement, et n'aura pour nous qu'une valeur de classification, non une valeur de réprésentation de la réalité. L'on doit dire la même chose des définitions dogmatiques de l'Eglise. En les portant, l'Eglise est guidée par un instinct de conservation, infaillible comme tout instinct. Mais ces définitions ne sont que comme une enveloppe destinée à protéger, à conserver, à préserver la révélation divine intime à chacun de nous contre les assauts et les dangers venant du dehors ; elles ne sont pas l'expression équivalente, adéquate, de cette révélation.

Tout cela étant posé, Tyrrell se tire prestement d'affaire pour ce qui concerne l'évolution dogmatique. D'évolution des dogmes, dit-il, il n'y en a point et il n'en faut point parler. On doit rejeter la notion même du développement dogmatique, et encore plus toute multiplication des dogmes. En effet par dogme, il faut entendre, d'après Tyrrell, une vérité religieuse imposée d'autorité comme parole de Dieu, et non comme la conclusion d'une réflexion théologique. Or la révélation divine a atteint son apogée en Jésus et en ses

premiers disciples ; elle ne dépassera pas cet apogée ; elle est immuable, et il faut en exclure tout changement, tout développement.

Mais alors, que dire et que faire du progrès des doctrines religieuses, qui se manifeste dans tout le cours de l'histoire de l'Eglise? Car enfin, ce progrès est patent, indéniable. Tyrrell répond que les doctrines religieuses dont il s'agit ici, ne sont ni le dogme ni la révélation : elles constituent la théologie. Or, celle-ci n'étant qu'un produit de l'esprit humain, qui tâche de classer dans ses catégories les données de la révélation, est sujette au changement; elle change autant que les catégories de notre esprit et que nos opinions philosophiques. Elle est sujette également à l'erreur ; et l'Eglise elle-même, qui, ainsi qu'il a été dit, est infaillible dans les mesures à prendre pour la préservation de la révélation divine, peut se tromper et s'est trompée de fait, dans l'enseignement théologique.

Deux mots résument donc le système de Tyrrell : Le dogme est immuable ; ce qui change, c'est la théologie, et la théologie seule.

ARTICLE VI

MAURICE BLONDEL

Blondel [1]) s'est occupé de l'évolution des dogmes dans un but apologétique. Il se demande comment l'on peut montrer la continuité entre le dogme actuel de l'Eglise et le fait chrétien primordial, prouver que celui-là correspond à celui-ci.

Lorsqu'on s'efforce de faire cette démonstration, on doit, dit-il, éviter deux méthodes : 1° L'extrinsécisme, qui consiste à faire abstraction des dispositions du sujet à con-

1) *Histoire et Dogme*, La Chapelle-Montligeon, 1904.

vaincre, des doctrines à établir, de la nature intime des faits évangéliques, pour ne considérer que le caractère miraculeux de ces mêmes faits et autoriser par là les doctrines chrétiennes, méthode qui n'a pas de prise sur beaucoup d'esprits ; 2° L'historicisme, qui consiste à vouloir retrouver dans l'histoire la trace et l'origine de toutes les doctrines que nous avons à admettre, et qui, vu les imperfections et les insuffisances inévitables de l'histoire, conduit logiquement à la négation de bien des enseignements catholiques.

Pour résoudre le problème posé, Blondel a recours avant tout à la Tradition. Celle-ci est conçue généralement comme étant la conservation et la transmission, par voie orale surtout, de certaines vérités appartenant au dépôt des enseignements révélés. Pour Blondel, la Tradition joue plus qu'un rôle de simple conservation et de transmission. Elle est une force vive, toujours en activité, qui extrait de l'ensemble des enseignements, des institutions et des pratiques de l'Eglise, des doctrines qui n'étaient que confusément contenues en tout cela et par conséquent confusément connues. Dans ce travail d'extraction, de monnayage du contenu de la vie ecclésiastique, la Tradition procède de diverses manières : par voie de recherche scientifique, par voie de déduction logique, mais surtout par voie d'action.

Car, dit Blondel, il y a des paroles et des vérités qui ne peuvent être tout à fait comprises d'un coup, mais seulement à la suite d'un travail séculaire. Reçues intégralement, mais non intégralement comprises dès le principe, elles peuvent cependant être intégralement vécues, totalement réalisées dans la pratique de la vie ecclésiastique, de sorte que l'action, et non l'intelligence, en devient comme le véhicule autorisé et assuré. Entendue en ce sens, l'action est un « principe autonome de discernement » des doctrines, ayant une « valeur propre et imprescriptible », lequel cependant n'exclut pas les autres principes de discernement,

mais s'ajoute à eux. Peu à peu, par « le concours de toutes les forces de chaque chrétien et de la chrétienté entière », l'on pénètre et comprend davantage toutes les vérités recélées dans l'action ; ces vérités s'imposent plus clairement et plus universellement, et enfin le magistère infaillible les proclame avec autorité. C'est ainsi que par l'action s'enrichit le patrimoine dogmatique de l'Eglise.

Ce système évolutionniste est acceptable en partie. Peut-être cependant accorde-t-il, dans l'élaboration des dogmes nouveaux, une part trop prépondérante à l'Eglise enseignée. De plus, en mettant tellement à l'avant-plan le rôle de la Tradition, entendue dans un sens quelque peu nouveau, et de l'action, il ne donne sur la réalité si complexe de l'évolution dogmatique qu'une vue partielle, si partielle qu'elle n'est pas loin d'être fausse à force d'exagération.

ARTICLE VII

NEWMAN

On sait que l'étude du développement du dogme a joué un grand rôle dans la conversion de Newman. Protestant de naissance, il a eu à résoudre pour son propre compte l'objection que les protestants élèvent contre le catholicisme en lui reprochant les nouveautés que fréquemment il semble avoir laissé se glisser dans ses doctrines, et même y avoir officiellement incorporées. Alors que certains de ses amis ne purent jamais se dépêtrer de cette objection — qu'on se rappelle combien Pusey fut scandalisé et comme il fut définitivement éloigné du catholicisme par la définition de l'Immaculée Conception — Newman n'y trouva nullement une preuve de la dégénérescence de la religion catholique, mais au contraire une preuve de sa vie féconde et de sa vérité toujours florissante. Il a exposé le résultat de ses recherches en cette matière dans deux ouvrages : le

quinzième de ses *Sermons universitaires* [1]), qu'il prononça à Oxford le 2 février 1843, et l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* [2]), qu'il acheva, à peu de chose près, avant sa conversion, mais ne publia qu'après, et dont il donna en 1848 une seconde édition légèrement retouchée. Ecrit alors que ses idées s'étaient davantage fixées, l'*Essai* devait, dans la pensée de Newman, compléter et mettre au point l'exposé du *Sermon*, les deux ouvrages formant ainsi une sorte d'unité. Essayons d'en extraire les idées dominantes, pour donner une brève synthèse de la théorie du grand converti.

Newman se place devant l'objection protestante accusant l'Eglise catholique d'avoir admis des nouveautés dans sa doctrine, et la condamnant de ce chef. Il ne répond pas à l'objection par une fin de non-recevoir ; il admet le fait patent du développement de la doctrine chrétienne, mais pose cette question : « Toute nouveauté est-elle une déviation, une erreur ? N'y a-t-il pas une *via media* admissible entre l'évolution outrancière et l'immobilité absolue » ? A cette question il répond affirmativement : « Cette *via media* existe ».

Newman constate que toute idée communiquée à l'esprit humain, loin d'être aussitôt comprise tout entière, a besoin d'un long processus pour arriver comme à maturité. Elle semble comme germer dans l'esprit d'une manière vitale ; elle suscite des jugements multiples tendant à délayer ce qui était condensé dans l'idée initiale ; elle rencontre parfois des obstacles, qui tendent à enrayer son essor ; mais une fois surmontés, ceux-ci activent plutôt la marche en avant. C'est un travail continu de croissance, d'épuration, d'extension, qui tend vers le déploiement total de l'idée primitive.

1) *Fifteen Sermons preached before the University of Oxford ;* Sermon 15. Traduction française par SALEILLES : « La Foi et la Raison », Paris.

2) *Essay on the Development of Christian Doctrine ;* London, Longmans, Green & Cie, 13e édition, 1906.

Ce développement des idées ne présente pas dans tous les cas les mêmes caractéristiques. Laissant de côté le développement quantitatif, inapplicable en l'espèce, on peut distinguer le développement politique, qui fait sortir, soit de principes théoriques, soit de diverses nécessités contingentes, des institutions nouvelles ; le développement logique, qui déduit dialectiquement les conclusions d'un principe posé ; le développement historique qui fait faire l'accord sur un point donné par des discussions de fait ; le développement éthique, qui se base sur des raisons de convenance, de préférence, et d'autres de nature semblable, plus que sur des déductions logiques ; enfin un mode de développement que Newman serait tenté d'appeler « métaphysique », et qui consiste dans l'analyse descriptive, presque dans une sorte d'inventaire fidèle d'une idée donnée. Un exemple parfait de ce dernier genre de développement se trouve dans l'analyse que des auteurs moralistes ou dramatiques donnent d'un caractère humain.

Ce qui arrive à toute idée humaine est aussi le sort des idées que Dieu nous communique. Par la révélation, Dieu nous donne comme une impression initiale, comparable à une sorte de vue, de contemplation, au sujet d'une réalité sublime. Cette impression est un composé très riche et très fécond ; elle constitue comme un amalgame décomposable en de multiples éléments. Aussi est-elle le point de départ d'un travail intense de développement. Car rien ne s'oppose à ce que celui-ci s'opère : ni la constitution définitive du canon des Ecritures, ni le fait que les doctrines révélées sont communiquées aux hommes par des docteurs inspirés, ni enfin leur nature ou leur origine divine. Car les deux premiers points ne font pas que ces doctrines soient, dès l'abord, comprises par l'homme jusqu'à épuisement, et le troisième ne s'oppose pas à ce que l'esprit humain se livre sur elles à un travail qui lui est tout naturel. Bien plus, la manière prophétique dont ces vérités sont énoncées dans les Ecritures provoque davantage ce travail, et l'universalité

de l'Eglise, qui fait qu'elle entre en contact avec tous les lieux, tous les temps, toutes les mentalités, ne peut que le rendre plus intense et plus pénétrant.

Le développement se produit donc comme nécessairement. Aussitôt la révélation reçue, l'esprit humain, prompt à réfléchir sur ce qu'il a reçu et à l'analyser, se met à formuler en propositions distinctes des jugements divers sur l'objet révélé, jugements qui constituent l'expression fragmentaire de « l'impression maîtresse » reçue au début. Ces propositions formulées par notre esprit au sujet du révélé sont les dogmes. Les premiers et les plus importants de ceux-ci sont contenus déjà dans l'Evangile et dans la Tradition apostolique, et ils constituent le point de départ et la norme de tout le développement ultérieur. Celui-ci devra s'opérer à leur lumière et sous leur direction. Pourvu que les apparentes nouveautés introduites naissent ainsi sous l'impulsion de l'impression initiale causée par la révélation, cadrent avec elle et puissent y être ramenées, elles seront une expression, et, partant, un développement légitime, de cette impression.

Cette conformité avec l'impression primitive nous fournit donc un critère de discernement qui servira à distinguer le vrai du faux, le légitime de l'illégitime, lorsque, comme il arrive inévitablement quand on pousse le développement fort avant, la question se pose si telle formule, telle proposition est recevable et n'est pas en opposition avec la vérité révélée. Sept notes, dont l'existence simultanée surtout sera décisive, nous aident dans l'application de ce critère : « Si l'idée retient son type originel et propre, ainsi que les mêmes principes et la même organisation ; si les débuts de son évolution anticipent des phases futures ; si ses accroissements protègent ses progrès anciens et leur profitent ; si elle possède un pouvoir d'assimilation et de renouvellement et, du début à la fin, une action vigoureuse »[1]), on pourra

1) *Essai*, ch. 5, introd.

conclure que l'évolution reste fidèle à la révélation primitive, qu'elle en constitue un développement légitime, et non une corruption. C'est d'ailleurs l'Eglise, en vertu de son autorité divinement instituée, qui jugera ici en dernier ressort, et qui exercera un rôle permanent de contrôle et de direction suprêmes. Conduite ainsi à la lumière du donné initial divin, et sous l'égide de l'Eglise infaillible, l'évolution dogmatique nous mène pas à pas vers ce qui doit être son aboutissement : l'expresssion totale, adéquate, de l'impression sublime et féconde causée par la révélation.

Dans tout le cours de l'évolution, comme il s'agit ici de choses fort délicates, on doit user de beaucoup de prudence et de réserve. L'on ne doit pas attribuer une valeur exagérée aux formules dogmatiques, mais se souvenir toujours que, tout comme les représentations que nous avons des objets sensibles extérieurs, elles ne sont que les représentations symboliques d'un fait divin. Elles s'éloignent même de ce fait divin plus que nos représentations sensibles ne s'éloignent des objets extérieurs ; car nos sens sont des organes appropriés à la perception de ces objets, et ils sont directement impressionnés par eux, deux avantages que nous ne possédons pas lorsqu'il s'agit de connaître les objets de la foi.

Quelle est la nature, le caractère propre de l'évolution des dogmes ? Newman ne parvient pas à les déterminer bien clairement. Il tient cependant que l'évolution ne procède pas uniquement par voie de déduction logique, en faisant sortir des conclusions des principes révélés posés en prémisses ; il la rapporte plutôt au genre de développement qu'il voudrait dénommer « métaphysique ».

On peut trouver qu'au cours de ses études sur le développement du dogme Newman « soulève plus de questions qu'il n'en résout, ouvre plus de voies qu'il n'en explore, est plutôt un génial initiateur qu'un maître tout à fait sûr »,

comme le dit très bien le R. P. de Grandmaison, S. J. [1]. S'il a porté un coup sensible au protestantisme en établissant la légitimité du fait de l'évolution dogmatique, il n'a guère, semble-t-il, éclairé les catholiques au sujet de la nature et de l'extension de cette évolution, deux points qui priment pourtant tous les autres en importance.

1) *Le développement du dogme chrétien*, dans la « Revue Pratique d'Apologétique », 1er avril 1908, p. 33.

CHAPITRE II

NOTION CATHOLIQUE DE L'ÉVOLUTION DU DOGME

ARTICLE I

NOTION DU DOGME

Avant de rechercher quelle est la conception de l'évolution dogmatique qui, seule, cadre avec la doctrine catholique, il est nécessaire de bien se rendre compte de ce qu'il faut, en l'occurrence, entendre par dogme. La notion du dogme, bien comprise, aidera puissamment à élucider certaines difficultés que nous rencontrerons plus tard.

Notre but, dans cet article, n'est pas de démontrer par le menu comment il faut, au point de vue catholique, concevoir le dogme. Pour cela il faudrait polémiquer contre les modernistes, et montrer le bien fondé de la condamnation portée dans le décret *Lamentabili* contre les deux propositions suivantes : 22) « Dogmata, quae Ecclesia perhibet tamquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum, quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit » ; — 26) « Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo juxta sen-

sum practicum, id est, tamquam norma praeceptiva agendi, non vero tamquam norma credendi ». Cette tâche incombe au théologien qui veut donner un traité complet de la foi.

Nous qui, nous plaçant d'emblée au point de vue catholique, ne voulons explorer qu'un coin de cet important traité, nous n'avons qu'à rapporter ici et à expliquer brièvement la notion du dogme communément reçue parmi les catholiques.

D'après cette notion, le dogme est « *une assertion révélée par Dieu, définie par l'Eglise, proposée et imposée par son magistère infaillible à la foi des fidèles* » [1]). On peut écourter cette définition, sans la mutiler, en disant seulement qu'un dogme est une assertion ou une vérité révélée par Dieu et définie par l'Eglise. En effet, la définition ecclésiastique, telle que nous l'entendons communément aujourd'hui, comporte nécessairement comme propriété l'infaillibilité, et comme conséquence l'obligation absolue pour tous les fidèles d'adhérer à la vérité définie. Nous disons : « La définition ecclésiastique, telle que nous l'entendons aujourd'hui ». Il ne s'agit donc pas d'un décret doctrinal porté pour son diocèse par un évêque particulier, décret auquel on donnait aussi anciennement le nom de définition, ni d'une décision doctrinale donnée pour toute l'Eglise par une autorité non infaillible, par exemple, par une Congrégation romaine ; mais il s'agit des enseignements définitifs de l'autorité infaillible de l'Eglise, soit qu'elle les propose dans l'exercice de son magistère ordinaire, soit qu'elle les proclame par son magistère solennel.

Il ressort de la définition donnée du dogme que deux conditions sont essentiellement requises pour qu'une vérité puisse, de plein droit, être appelée un dogme : 1° Il faut que cette vérité soit révélée par Dieu, qu'elle soit, d'une manière quelconque, garantie par Dieu ; 2° Il faut qu'elle

1) Cfr. R. P. Gardeil, O. P., *Le Donné révélé et la Théologie*, p. 77. Paris, Gabalda, 1910.

ait été définie par l'Eglise comme appartenant au dépôt de la révélation.

Cette seconde condition, tout en étant absolument nécessaire pour constituer un dogme au sens strict du mot, est cependant moins importante que la première, et lui est entièrement subordonnée, tout comme l'enseignement de l'Eglise est entièrement subordonné à la révélation divine, dont il ne peut être que l'écho, la répétition. Il convient de remarquer ici très soigneusement la corrélation absolue de ces deux termes : magistère infaillible de Dieu exercé par la révélation, mágistère infaillible de l'Eglise exercé par ses définitions. Au point de vue du dogme, l'un ne va pas sans l'autre. Le premier est au point de départ, le second au terme de toute évolution dogmatique. Le premier est l'élément le plus fondamental, l'élément dominant dans le dogme, puisque le second dépend de lui ; mais celui-ci est cependant tout à fait requis, non point sans doute pour qu'une vérité s'impose objectivement à notre foi, mais bien pour qu'à tous elle apparaisse comme devant être crue, et constitue un dogme au sens plénier du mot.

Il est à observer également que les limites, autrement dit, l'extension de ces deux éléments du dogme sont exactement les mêmes. Autant s'étend la révélation divine telle qu'elle s'est produite de fait, autant s'étendent le droit et le pouvoir de l'Eglise de définir infailliblement. On pourra plus loin se rendre compte de toute l'importance de cette remarque, dont la preuve sera d'ailleurs fournie *in extenso* [1]).

Pour rendre adéquatement, dans toute sa rigueur, le concept moderne du dogme, il faudrait ajouter un troisième élément aux deux que nous venons de signaler ; il faudrait dire que, pour être un dogme, une vérité révélée par Dieu et définie par l'Eglise doit être aussi de nature avant tout spéculative. Anciennement on donnait au mot « dogme »

1) Cf. ch. III, § 1 de cette étude.

un sens plus étendu, et l'on désignait par là tout ce que l'Eglise décrétait ou définissait, soit en matière morale, soit en matière strictement dogmatique [1]). Actuellement on ne se sert plus de ce terme que pour désigner les enseignements définis par l'Eglise, et visant directement, non pas à prescrire une règle devant régir l'activité morale des fidèles, mais à donner une norme imposée à la croyance. La définition complète du dogme entendu au sens moderne serait donc : « une assertion révélée par Dieu, définie par l'Eglise, et de nature avant tout spéculative ». Nous nous garderons cependant de beaucoup insister sur ce dernier élément. Car il faut le dire : si cette ajoute, cette restriction apportée au concept du dogme est en elle-même inoffensive, elle ne l'a pas été dans ses conséquences. Elle a amené les historiens du dogme à ne s'occuper que de l'histoire des doctrines révélées d'ordre spéculatif ; histoire des dogmes, évolution du dogme, cela signifie en fait actuellement histoire et évolution des vérités spéculatives contenues dans la révélation. Or à côté de l'évolution des doctrines spéculatives s'est produite dans l'Eglise, tout le long de son histoire, une évolution des doctrines pratiques ou morales, celle-ci tout aussi intéressante que celle-là, tout aussi digne d'être étudiée par le théologien et l'historien. L'étude pourtant en a été jusqu'à présent presque complètement négligée par les historiens du dogme. Cet exclusivisme est regrettable, et on doit s'en garder si l'on ne veut pas être incomplet. C'est pourquoi dans la suite de cette étude sur l'évolution du dogme nous entendrons le mot « dogme » dans un sens large, de façon à désigner par là toutes les doctrines révélées et définies, qu'elles soient spéculatives ou pratiques [2]).

On peut à ce propos exprimer l'avis qu'un changement

1) Cfr. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, 1er vol., pp. 1 et 2, 3e édition. Paris, Lecoffre, 1916.

2) Cfr. R. P. Jacquin, O. P., *Question de mots :* Histoire des Dogmes, Histoire des doctrines, Théologie positive, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1907, pp. 99-104.

serait désirable dans la terminologie actuellement usitée. Vu le sens très restreint attribué de nos jours au mot « dogme », on ferait bien, pour la clarté des idées, de substituer aux expressions « évolution, histoire des dogmes » ces autres « évolution, histoire des doctrines chrétiennes, ou des doctrines révélées », cette dernière dénomination étant peut-être la meilleure. Ce changement aurait un double avantage : 1° On ne semblerait pas ainsi exclure les doctrines morales, dont l'étude irait de pair avec celle des doctrines spéculatives, et le champ des études à faire serait ainsi mieux délimité ; — 2° on indiquerait mieux ainsi, dans la terminologie même, la raison d'être fondamentale de ces études et de leur importance, raison qui se trouve dans le caractère révélé, dans l'origine divine des doctrines en question, bien plus que dans leur définition par l'Eglise.

ARTICLE II

POSSIBILITÉ DE L'ÉVOLUTION DU DOGME

Avant de se demander en quoi consiste l'évolution des dogmes, on doit au préalable aborder et résoudre une autre question : L'évolution des dogmes est-elle possible ? Peut-on l'admettre tout en acceptant pleinement le point de vue catholique au sujet du dogme ?

Cette question est grave et mérite un sérieux examen, parce qu'elle semble, à première vue, mettre en péril l'immutabilité du dogme chrétien. Cette immutabilité a toujours été hautement proclamée par l'Eglise. Une fois l'ère apostolique close par la mort du dernier apôtre, le dépôt de la révélation fut définitivement constitué : rien ne peut en être retranché, rien de neuf ne peut s'y ajouter. Or, immutabilité d'une part, évolution ou développement d'autre part, sont deux concepts apparemment incompatibles. Cette difficulté a conduit bien des catholiques à condamner la

notion même d'évolution des dogmes, comme inconciliable avec la doctrine certaine de l'immutabilité des dogmes révélés.

Cette première impression défavorable, basée sur la nécessité de sauvegarder un principe intangible, a encore été confirmée chez plusieurs par deux raisons de fait. En premier lieu, l'étude de l'histoire des dogmes, de leur évolution, par conséquent, a été *ex professo* entreprise d'abord par les protestants, qui y ont apporté un esprit et une méthode hostiles aux doctrines catholiques. En second lieu, la notion d'évolution des dogmes n'eut pas, on doit le reconnaître, parmi les doctrines théologiques léguées par l'âge patristique, le moyen âge et les siècles suivants, un relief suffisant pour y être facilement aperçue et s'imposer d'emblée.

D'une part donc, la question de la possibilité de l'évolution dogmatique semble bien devoir être posée. D'autre part cependant, elle peut paraître bien oiseuse, presque saugrenue. La poser, c'est la résoudre dans le sens affirmatif. Car cette évolution est un fait, et un fait si patent qu'un simple coup d'œil sur l'état des dogmes au début de l'Eglise et à notre époque suffit pour le faire constater à l'évidence. Que l'on compare la foi des premiers chrétiens à notre foi, en mettant par exemple à côté du Nouveau Testament l'*Enchiridion* de Denzinger, et l'on verra aussitôt que la foi primitive a manifestement traversé bien des étapes et subi un notable développement.

Nous nous trouvons donc ici entre un dogme certain de l'Eglise d'un côté, et un fait évident de l'autre côté. En pareil cas la raison nous défend de nier soit l'un, soit l'autre; elle nous commande d'accepter l'un et l'autre et de tenir pour certain qu'ils ne se contredisent pas. Il nous faut donc admettre et l'immutabilité et l'évolution du dogme catholique ; mais il faudra les entendre de telle façon que non seulement elles ne s'excluent pas, mais que, apparaissant comme deux concepts applicables au même objet envi-

sagé sous deux angles différents, elles se coordonnent et s'harmonisent parfaitement. Chercher la vraie manière de concilier ces deux idées divergentes, voilà donc la tâche qui s'impose à qui veut, en conformité avec la doctrine catholique, déterminer en quoi consiste l'évolution des dogmes.

Dans cette étude nos efforts devront tendre pour ainsi dire exclusivement à éclairer, à préciser, l'idée d'évolution du dogme. La doctrine de son immutabilité, en effet, telle qu'elle résulte des documents ecclésiastiques, semble suffisamment claire et fixée. Elle peut s'énoncer comme nous le faisions plus haut : « Rien ne peut être retranché du dépôt des vérités révélées constitué définitivement à la mort du dernier apôtre, et rien ne peut y être ajouté ». Et comme nous savons d'autre part que les dogmes catholiques sont tous contenus dans ce dépôt, et qu'un sens nouveau attribué à un dogme constituerait en fait un dogme nouveau, nous pouvons énoncer la même doctrine en ces termes à la fois plus concis et plus détaillés : « Aucun dogme ancien ne peut disparaître ; aucun dogme nouveau ne peut naître ; aucun dogme ne peut recevoir un sens nouveau ». Cet énoncé nous fournit une norme d'après laquelle nous pouvons, au point de vue catholique, juger péremptoirement bien des systèmes évolutionnistes. Toute conception de l'évolution dogmatique qui ne s'adapte pas à cette norme est à rejeter par le fait même : c'est une conception acatholique.

Mais avant de passer en revue les diverses manières dont on peut concevoir l'évolution des dogmes, il n'est pas inutile d'examiner si la connaissance du fait de cette évolution a été vraiment, pendant les siècles du moyen âge, aussi oblitérée que certains l'affirment. On est allé jusqu'à écrire : « Au moyen âge, l'idée même d'un développement dans le dogme semble avoir disparu. L'ignorance où l'on était des œuvres des plus anciens Pères, le mélange de ces œuvres avec d'autres écrits apocryphes mis au courant des décisions conciliaires postérieures, avaient endormi tout

soupçon sur ce point »[1]). Si cela était vrai, nous ne devrions accueillir qu'avec une extrême réserve l'idée de l'évolution dogmatique ; cette idée, en effet, porterait alors une marque de nouveauté, qui doit toujours nous mettre en défiance à l'égard d'une doctrine théologique, car, en théologie, nouveau est presque synonyme d'erreur. Que penser donc de ces assertions ?

Il semble qu'on puisse et qu'on doive *a priori* les déclarer fausses. En effet le fait du développement des dogmes est un fait historique trop évident pour qu'on puisse ne pas l'apercevoir. Il suffit de parcourir les définitions des conciles pour que nul doute ne puisse subsister au sujet de son existence. Or ces définitions étaient parfaitement connues aux théologiens du moyen âge : il n'est donc pas possible qu'ils aient ignoré ce fait. Celui-ci, d'ailleurs, avait déjà été clairement constaté, et les lois en avaient été tracées par saint Vincent de Lérins, qui vivait dans la première moitié du ve siècle. Pendant les siècles suivants, le progrès du dogme n'avait fait que s'accentuer, et par conséquent, s'accuser davantage. Le moyen âge lui-même y avait puissamment contribué, indirectement par les travaux de ses docteurs, directement par ses conciles et par les décisions pontificales. Pour ignorer ce progrès, il aurait donc dû non seulement ne pas apercevoir ce qui avait été clairement aperçu avant lui, mais ignorer en outre sa propre œuvre. Tout cela est vraiment inadmissible.

D'ailleurs les faits confirment cette vue *a priori*. Les œuvres des écrivains du moyen âge montrent que le fait de l'évolution du dogme ne leur a point échappé.

Sans doute, ils n'ont point écrit de traités d'histoire des dogmes, ni de longues dissertations théologiques sur leur évolution ; mais ils ont touché ces choses incidemment, à propos de différentes controverses théologiques. Pour ne parler que de saint Thomas, il lui arrive parfois de donner

1) Cfr. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, 1er vol., 3e édit., p. 12.

comme un raccourci, ou un épisode, de l'histoire d'un dogme, par exemple dans la *Somme Théologique*, IIIa, qu. II, art. 6. En outre, il exprime clairement, en traitant soit de la foi, soit de quelque dogme particulier, la limite et la règle de l'évolution dogmatique. Le fait de cette évolution ne lui était donc certainement pas inconnu ; bien des textes que nous apporterons plus loin établiront ceci à suffisance.

Mais s'il en est ainsi, si saint Thomas et les autres docteurs du moyen âge se sont rendu compte que le dogme vit et se développe, comment se fait-il qu'ils n'aient pas étudié cette vie en détail, qu'ils n'en aient point traité *ex professo ?* Cette question, embarrassante peut-être en apparence, est en réalité facile à résoudre. La cause de ce silence, c'est que cette évolution dogmatique, dûment et universellement constatée n'occasionnait de difficultés à personne. Les docteurs orthodoxes n'en éprouvaient pas, et les hérétiques n'en proposaient aucune. Il était tout naturel qu'on ne s'appesantît point sur un fait que tout le monde admettait et que personne n'interprétait mal. On ne doit donc pas plus s'étonner de ne point rencontrer chez saint Thomas et ses contemporains un traité, soit historique, soit théologique, sur l'histoire des dogmes, que de ne pas trouver chez eux la réfutation des objections dirigées par Strauss contre l'existence historique de Jésus, ou par Loisy contre l'authencité et l'historicité du 4e Evangile.

ARTICLE III

NOTION VRAIE DU DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE

Nous abordons à présent la question qui constitue le centre de notre étude : Comment doit-on, en conformité avec la doctrine catholique, concevoir le développement du dogme ?

La notion du dogme que nous venons d'examiner, rend possible *a priori* et d'une manière absolue, une triple conception du progrès dogmatique :

1° Ce progrès pourrait affecter l'élément constitutif fondamental du dogme, la révélation divine, et consisterait en ce que Dieu nous révélerait de nouvelles vérités.

2° Ce progrès se produirait du côté du second élément constitutif du dogme, la définition ecclésiastique, et consisterait en ce que l'Eglise, n'importe pour quel motif, attribuerait un sens nouveau au dogme ancien.

3° Ce progrès affectant également la définition ecclésiastique, consiste, en ce que l'Eglise, par ses définitions, ne fait que proposer plus explicitement ce qui est contenu dans la révélation.

Dans les deux premiers cas il y aurait développement objectif du dogme en lui-même ; dans le troisième il y a développement subjectif de notre connaissance du dogme.

Il nous faut démontrer que, les deux premières interprétations étant contraires à la doctrine catholique, la dernière seule peut être admise par nous.

§ 1

Pas de révélations divines nouvelles

Le progrès objectif du dogme, consistant en ce que Dieu nous révélerait de nouvelles vérités religieuses, peut être admis — nous ne disons pas qu'il le soit de fait — par tous ceux qui admettent, sous quelque forme que ce soit, que la révélation divine continue à se produire dans l'âme, soit de chaque fidèle, soit au moins de quelques-uns. De ce nombre sont les protestants et les modernistes en général.

Il en va autrement des catholiques. Ceux-ci peuvent, il est vrai, et doivent même, conformément aux Ecritures, admettre un tel progrès du dogme dans l'Ancien Testament,

mais ils doivent absolument en nier la possibilité pour nous, chrétiens [1]).

C'est, en effet, une doctrine clairement contenue déjà dans l'Ecriture, constamment tenue et rappelée par la Tradition, solennellement sanctionnée par le magistère ecclésiastique, que depuis la mort du dernier apôtre aucune vérité nouvelle ne peut s'ajouter à celles que Dieu nous a révélées ; que depuis lors la révélation constitue un dépôt confié à l'Eglise et qui ne peut subir ni addition, ni soustraction, ni altération.

A. L'Ecriture, disons-nous, contient déjà cette doctrine ; il semble même qu'on ne puisse l'exprimer plus clairement que ne le font les auteurs inspirés.

Saint Jean nous rapporte une double parole du Sauveur en ce sens : « Haec locutus sum vobis, apud vos manens. Paracletus autem Spiritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis » [2]). « Adhuc multa habeo vobis dicere, sed non potestis portare modo. Cum autem venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem » [3]). Il nous faut ici nous éloigner de l'interprétation donnée à ces textes par de très nombreux auteurs, qui les apportent pour prouver l'infaillibilité garantie à l'Eglise par la promesse de l'assistance du Saint-Esprit. Cette interprétation nous semble inexacte et dangereuse.

Elle nous semble inexacte parce qu'elle donne aux paroles du Sauveur une portée qu'elles ne semblent pas avoir. On peut, il est vrai, prouver l'infaillibilité de l'Eglise, par un texte fort semblable, et précédant de peu le premier : « Ego rogabo Patrem, et alium Paracletum dabit vobis, ut

1) Il va de soi qu'il s'agit ici non de révélations particulières, mais de révélation commune à toute l'Eglise et régissant la foi de tous les fidèles.

2) Jo., XIV, 25, 26.

3) Jo., XVI, 12, 13.

maneat vobiscum in aeternum, Spiritum veritatis »[1]). Mais ici l'ajoute : « ut maneat vobiscum in aeternum », montre clairement que l'assistance du Saint-Esprit s'étendra, au delà des apôtres, à ceux à qui leur œuvre sera plus tard confiée. Au contraire, dans les deux textes que nous apportons, rien ne permet de dire que les paroles de Jésus visent qui que ce soit en dehors des apôtres.

L'interprétation visée est, au surplus, dangereuse, croyons-nous. Car si le Saint-Esprit est donné aux Apôtres et à leurs successeurs, non seulement pour les assister d'une manière générale, mais aussi pour leur enseigner des vérités non encore enseignées par Jésus lui-même, il s'ensuivra que l'ère de la révélation ne sera jamais close, que toujours de nouvelles vérités pourront être révélées, ce qui est exactement le contraire de ce que nous affirme l'Eglise.

Force nous est donc de ne donner aux textes que nous apportons que la portée restreinte qu'ils ont de par leur contenu. Ils ne prouvent pas l'infaillibilité de l'Eglise, mais ils disent clairement à la fois que les apôtres pourront recevoir du Saint-Esprit la connaissance de vérités que Jésus ne leur avait pas encore manifestées, puisque le Saint-Esprit viendra compléter l'enseignement du Christ, et que, les apôtres disparus, plus aucune vérité nouvelle ne sera révélée par Dieu, puisque le Saint-Esprit leur aura fait connaître tout, toute vérité.

Cette constitution définitive de la révélation comme un dépôt inaltérable, les apôtres la rappellent bien des fois dans leurs épîtres comme une doctrine capitale. Aux Galates saint Paul écrit : « Licet nos aut angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Sicut praediximus, et nunc iterum dico : Si quis vobis evangelizaverit praeter id quod accepistis, anathema sit »[2]). — A Timothée, évêque, mais non apôtre, il dit :

1) Jo., XIV, 16, 17.
2) *Gal.*, I, 8, 9.

« Rogavi te ut remaneres Ephesi cum irem in Macedoniam, ut denuntiares quibusdam ne aliter docerent »[1]. — « O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae, quam quidam promittentes, circa fidem exciderunt »[2]. — « Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo Jesu. Bonum depositum custodi per Spiritum Sanctum, qui habitat in nobis »[3]. — « Tu vero permane in iis quae didicisti et credita sunt tibi »[4]. — A Tite il écrit : « Oportet enim episcopum esse... amplectentem eum, qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere »[5]. — Saint Jean parle de même dans sa seconde épître : « Omnis qui recedit et non permanet in doctrina Christi Deum non habet. Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec « ave » ei dixeritis »[6].

B. L'Ecriture nous l'affirme donc : Une fois les apôtres disparus, l'ère de la révélation divine est close, et l'Eglise n'aura donc plus qu'à garder l'ensemble des vérités révélées comme un dépôt inaltérable. Cette même doctrine est répétée souvent, avec la même netteté, par les Pères de l'Eglise et les écrivains ecclésiastiques. Il suffira d'apporter ici quelques-uns de leurs témoignages les plus concluants.

La « Didachè »[7], reproduisant presque à la lettre un texte du Deutéronome[8], dit : « Ne derelinquas mandata Domini ; custodies vero quae accepisti, neque addens, neque demens ».

1) *I Tim.*, I, 3.
2) *I Tim.*, VI, 20, 21.
3) *II Tim.*, 13, 14.
4) *II Tim.*, III, 14.
5) *Tit.*, I, 7, 9.
6) II Joan., 9, 10.
7) IV, 13.
8) XII, 32.

Saint Irénée écrit dans son célèbre ouvrage *Adversus haereses* : « Non oportet quaerere apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere, cum apostoli, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sunt veritatis, uti omnis, quicumque velit, sumat ex ea potum vitae »[1]). Vaines prétentions des hérétiques de proposer de nouvelles doctrines, achèvement de la révélation au temps apostolique, plénitude parfaite du révélé dans le dépôt confié à l'Eglise : tout cela exprime aussi clairement et aussi vivement que possible la doctrine de la constitution définitive du dépôt révélé. Saint Irénée la répète ailleurs dans le même ouvrage : « Praedicationem vero Ecclesiae undique constantem, et aequaliter perseverantem, et testimonium habentem a prophetis et ab apostolis et ab omnibus discipulis... et eam, quae secundum salutem hominis est, solitam operationem, quae est in fide nostra ; quam perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens et juvenescere faciens ipsum vas in quo est »[2]). « Agnitio vera est apostolorum doctrina, et antiquus Ecclesiae status in universo mundo »[3]).

Dans son *De Praescriptione haereticorum*, Tertullien dit en son style lapidaire : « Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere ; hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus »[4]). Et un peu plus loin il énonce encore la même doctrine : « Unius porro et certi instituti infinita inquisitio non potest esse. Quaerendum est donec invenias, et credendum ubi inveneris ; et nihil amplius nisi custodiendum quod credidisti dum hoc insuper credas aliud non esse credendum, ideoque nec requirendum, cum id inveneris et credideris

1) L. I, ch. III, n. 1.
2) L. III, ch. XXIV, n. 1.
3) L. IV, ch. XXXIII, n. 8.
4) Ch. VII.

quod ab eo institutum est, qui non aliud tibi mandat inquirendum quam quod instituit »[1]). — Plus loin encore il affirme que cette doctrine immuable imposée à la foi des chrétiens a été constituée par la prédication des apôtres : « Hinc igitur dirigimus praescriptionem : Si Dominus Jesus Christus apostolos misit ad praedicandum, alios non esse recipiendos praedicatores quam Christus instituit ; quia nec alius Patrem novit nisi Filius, et cui Filius revelavit, nec aliis videtur revelasse Filius quam apostolis, quos misit ad praedicandum, utique quod illis revelavit »[2]).

Même son chez saint Athanase, qui met en un relief saisissant la nouveauté de certaines lois ecclésiastiques et l'antiquité de la doctrine de l'Eglise : (Patres Nicaeni) « de Paschate quidem ita scripsere : « Decreta sunt quae sequuntur » ; tunc enim decretum est, ut omnes morem gererent. De fide vero nequaquam dixere : « Decretum est », sed : « Sic credit catholica Ecclesia », statimque confessi sunt quidnam crederent, ut declararent non recentiorem, sed apostolicam esse suam sententiam. Quaeque illi scripto tradidere, non ab illis inventa, sed ea ipsa sunt quae docuerunt apostoli »[3]),

Même doctrine encore chez saint Basile et saint Jean Chrysostome : « Est igitur fides assensus haud haesitans super iis quae audita sunt, veritatem eorum quae Dei gratia praedicata sunt persuasissimam habens... Manifestus a fide lapsus ac superbiae crimen, si quis aut quidquid eorum quae scripta sunt reprobet, aut aliquid ex iis quae scripta non sunt introducat »[4]). — Per quem accepimus gratiam et apostolatum in obedientiam fidei [5]). Non dixit : « In inquisitionem, vel : in argumentum » sed : « in obedientiam ». Neque enim missi sumus, inquit, ut syllogismos afferamus,

1) Ch. IX.
2) Ch. XXI.
3) *Epistola de Synodis*, c. V.
4) Saint Basile, *De fide*, c. I.
5) *Rom.* I, 5.

sed ut quod accepimus reddamus. Cum enim Dominus aliquid pronuntiat, non debent auditores curiose scrutari vel indagare, sed solum accipere. Nam apostoli ideo missi sunt ut quae audierunt dicant, non ut aliquid de suo addant, et nos solum ut credamus [1]).

Terminons ces citations par les paroles de saint Vincent de Lérins, le défenseur de l'immutabilité de la foi : « Annuntiare ergo aliquid christianis catholicis praeter id quod acceperunt numquam licuit, nusquam licet, numquam licebit, et anathematizare eos qui annuntiant aliquid praeterquam quod semel acceptum est, numquam non oportuit, nusquam non oportet, numquam non oportebit »[2]). Ces termes sont clairs et énergiques. Un autre passage du même auteur, tout en étant également énergique, possède en même temps de la chaleur communicative, et renferme une claire allusion au progrès du dogme, ce qui le rend doublement digne d'être cité ici : « Depositum custodi »[3]). Quid est depositum ? Id quod tibi creditum est, non quod a te inventum ; quod accepisti, non quod excogitasti ; rem non ingenii, sed doctrinae ; non usurpationis privatae, sed publicae traditionis ; rem ad te perductam, non a te prolatam ; in qua non auctor debes esse, sed custos, non institutor, sed sectator, non ducens, sed sequens. « Depositum, inquit, custodi » ; catholicae fidei talentum inviolatum, illibatumque conserva. Quod tibi creditum, hoc penes te maneat, hoc a te tradatur. Aurum accepisti, aurum redde. Nolo mihi pro aliis alia subjicias, nolo pro auro aut imprudenter plumbum, aut fraudulenter aeramenta supponas, nolo auri speciem, sed naturam plane. O Timothee, o sacerdos, o tractator, o doctor, si te divinum munus idoneum fecerit, ingenio, exercitatione; doctrina esto spiritualis tabernaculi Beseleel ; pretiosas divi dogmatis gemmas exsculpe, fideliter coapta, adorna sapienter ; adjice splen-

1) Saint Jean Chrys., *In ep. ad Rom.*, hom. I, n. 3.
2) *Commonitorium*, 9.
3) *I Tim.* VI, 20.

dorem, gratiam, venustatem. Intelligatur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen quae didicisti doce, ut, cum dicas nove, non dicas nova »[1]).

C) Il n'est certes pas étonnant que l'Eglise ait officiellement sanctionné une doctrine si clairement énoncée par les apôtres, si souvent rappelée par ses docteurs. Pie IX, dans sa lettre du 15 juin 1857 au cardinal-archevêque de Cologne, où il condamne les erreurs de Günther, se plaint de ce que, par les doctrines de celui-ci, « omnia perturbentur quae firmissima manere debent, tum de distinctione inter scientiam et fidem, tum de perenni fidei immutabilitate, quae una semper atque eadem est »[2]). — Dans le *Syllabus*, il condamne la proposition suivante : « Divina revelatio est imperfecta, et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui, qui humanae rationis progressui respondeat »[3]). — Au concile du Vatican il définit : « Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda »[4]). Et encore : « Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent »[5]). Qu'on retienne ces deux textes capitaux ; nous aurons encore à y recourir plus loin. Au point de vue qui est le nôtre ici, ils n'ont certes pas besoin de commentaires. Depuis les apôtres la révélation est achevée ; l'Eglise elle-même, quoique

1) *Commonitorium*, 22.
2) Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, éd. 11, p. 446, n. 1656.
3) *L. c.*, n. 5.
4) Const. *de fide cath.*, cap. IV.
5) Const. *de Eccl. Christi*, cap. IV.

toujours assistée par le Saint-Esprit, ne peut rien y ajouter. Par rapport au dépôt des vérités révélées, son office se résume en deux mots : conserver, expliquer ; au delà elle n'a ni mission, ni pouvoir.

Pie X n'a fait que confirmer et répéter cette doctrine, lorsque dans le décret *Lamentabili* il a condamné la proposition suivante : « Revelatio, objectum fidei catholicae constituens, non fuit cum apostolis completa » [1]).

De tout ce qui précède, une conclusion se dégage avec la plus claire évidence : Depuis la mort du dernier apôtre, plus aucune vérité nouvelle n'a été, ni ne sera révélée par Dieu; la révélation n'est plus susceptible d'accroissements objectifs. Et ce n'est pas dans un accroissement objectif de la révélation que nous pouvons faire consister le progrès du dogme, si nous voulons rester dans les limites de la doctrine catholique.

§ 2

Pas de substitution d'un sens nouveau au sens ancien du dogme

Nous avons examiné une première conception du progrès du dogme, d'après laquelle ce progrès consisterait dans l'accroissement du donné révélé lui-même. Cette conception étant écartée comme contraire à la foi catholique, une seconde se présente à nous, faisant porter le développement dogmatique sur l'enseignement de l'Eglise, et attribuant à celle-ci le pouvoir de substituer un sens nouveau au sens anciennement attribué au dogme, soit qu'elle retienne, soit qu'elle rejette la vieille formule dogmatique.

Cette manière de comprendre l'évolution du dogme est celle même qui a été mise en avant par Günther. Elle a quelques accointances aussi avec le système de Sabatier.

1) *L. c.*, n 31.

Il ne sera pas nécessaire de nous attarder longtemps à faire le procès de cette théorie, car un examen même superficiel fait découvrir aussitôt que, ou bien elle nous place en dehors de l'évolution dogmatique, ou bien elle nous fait retomber dans le système précédent. Ce qui importe au dogme, en effet, ce qui le constitue véritablement, ce n'est pas la formule qui l'exprime, — celle-ci n'a de valeur et de portée que par l'idée qu'elle représente, — mais c'est la vérité affirmée, c'est le sens exprimé par la formule. De deux choses l'une : ou bien le sens nouveau attribué par l'Eglise au dogme est voulu et garanti par Dieu ou bien il ne possède pas cette garantie. Dans le premier cas il est clair qu'il s'agit bel et bien d'une révélation nouvelle, et la persistance d'une même étiquette, de la formule ancienne conservée pour le sens nouveau, ne peut rien changer à cela. Dans le second cas, l'introduction du sens nouveau fait s'évanouir le dogme lui-même, et ce n'est plus d'évolution, mais de destruction du dogme qu'il faudra parler. Car la condition requise en premier lieu et essentiellement pour qu'une vérité soit un dogme, c'est qu'elle soit garantie par l'infaillible affirmation divine ; où cette garantie fait défaut, il peut être question d'une affirmation humaine, d'une affirmation vraie peut-être, mais nullement d'un dogme.

Il est donc évident que la théorie que nous combattons ici n'est pas plus recevable que la précédente, si on veut rester sur le terrain de la doctrine catholique. Elle a d'ailleurs été condamnée implicitement par tous les témoins de la Tradition qui ont attesté l'immutabilité du dépôt de la révélation à partir de l'expiration de l'âge apostolique ; car ce que tous entendaient préserver de toute altération, c'est évidemment le sens même du dogme révélé, qui seul en constitue tout le contenu. Elle a été condamnée explicitement par celui d'entre eux que l'on doit toujours citer lorsque l'on traite du progrès du dogme, saint Vincent de Lérins. Nous avons cité déjà de lui cette parole claire et devenue célèbre : « Eadem tamen quae didicisti doce, ut,

cum dicas nove, non dicas nova »[1]). Il est plus explicite encore dans ces autres paroles au moins également célèbres : « Sed forsitan dicit aliquis : « Nullusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis » ? Habeatur plane, et maximus. Nam quis est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur ? Sed ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur ; ad permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia »[2]).

Ces dernières paroles : « Crescat igitur... » expriment si exactement et si clairement la doctrine catholique sur ce sujet, que l'Eglise a jugé à propos de les citer textuellement après avoir, au concile du Vatican, défini sa pensée en ces termes : « Sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec umquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum »[3]). La même doctrine est répétée dans le canon suivant : « Si quis dixerit fieri posse ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo quem intellexit et intelligit Ecclesia, anathema sit »[4]).

1) *Commonitorium*, 22.
2) *Ibid.*, 23.
3) Const. *de fide cath.*, cap. IV.
4) *Ibid.*, can. 3.

§ 3

Compréhension et explication plus parfaites du donné révélé

Tout progrès, dans le sens d'une altération objective du dogme, étant écarté, il reste, pour être fidèle à la doctrine catholique, à dire que l'évolution du dogme est purement subjective, et n'affecte que la connaissance que nous en avons et que l'Eglise nous fournit par ses définitions infaillibles. Elle consiste donc uniquement en ce que l'intelligence humaine, soit par le labeur d'un homme en particulier, soit par le travail continu des générations chrétiennes, arrive à comprendre plus parfaitement et à s'exprimer plus adéquatement le contenu de la révélation divine, et en ce que l'Eglise définit, comme étant réellement contenues dans la révélation, ces acquisitions nouvelles de l'esprit humain concernant le révélé préexistant.

Un exemple concret aidera à mieux comprendre cette manière de concevoir l'évolution du dogme.

C'est un dogme révélé que Marie est vraiment Mère de Dieu. Ce dogme est exprimé équivalemment dans ces paroles de l'évangéliste saint Luc : « Quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei » [1]. « Peperit (Maria) Filium suum primogenitum » [2]. En lisant ces textes, ou la définition correspondante du concile d'Ephèse, on peut se borner à constater que la maternité divine convient bien à Marie, et on aura une vraie connaissance de ce dogme. Mais on n'en aura pas la connaissance complète. Car, en réfléchissant au dogme, on pourra se dire, par exemple, que Marie, de par sa maternité, a une relation si intime avec Dieu que celui-ci, qui est la haine même du péché, ne pourra souffrir aucune trace de péché en celle qu'il a approchée si près de lui, et

1) Luc. I, 35.
2) Luc. II, 7.

qu'il s'est obligé d'aimer sans réserve ; qu'en outre l'Homme-Dieu, en vertu de l'amour filial parfait qu'il doit à sa Mère, doit épargner à celle-ci tout mal réel et par ailleurs inutile, qui serait pour elle une juste cause de douleur. De ces deux chefs on conclura nécessairement que Marie a dû être préservée non seulement de tout péché actuel, mais aussi du péché originel ; on verra donc, inclus dans le dogme de sa maternité divine, celui de son immaculée conception. Il est clair que celui qui pousse jusque-là ses investigations a mieux compris le premier de ces dogmes que celui qui s'y arrête sans le scruter davantage.

On pourra de même se dire que Marie, en acceptant librement sa maternité divine et en la méritant en quelque sorte par ses vertus, ainsi qu'en offrant à Dieu pour l'expiation du péché son Fils crucifié, a coopéré d'une certaine manière à l'œuvre de notre rédemption ; que, aimant son Fils divin d'un amour maternel parfait et immense, elle étend sa sollicitude à toutes les âmes pour qui son Fils a versé son sang ; qu'elle prie sans cesse pour elles, et que Dieu leur accorde à toutes ses grâces, non seulement parce que Jésus les a méritées, mais aussi parce que Marie les a demandées. On arrivera ainsi à la doctrine de la médiation de Marie dans la distribution des grâces divines. Cette doctrine n'est pas encore un dogme défini par l'Eglise, mais on peut augurer qu'elle le sera un jour. Et il est clair encore une fois que celui qui s'en est convaincu a saisi plus parfaitement le contenu du dogme de la maternité divine de Marie.

Ces exemples ayant éclairci notre façon de concevoir le développement du dogme, il nous faut montrer que celle-ci est vraiment seule compatible avec la doctrine catholique.

Un premier argument a déjà été indiqué. Il n'y a guère moyen de concevoir le progrès du dogme autrement que de l'une des trois manières qui ont été énumérées plus haut. Les deux premières étant à rejeter en vertu du dogme de

l'immutabilité des doctrines révélées, et l'Eglise ne niant pas, mais affirmant au contraire l'évolution du dogme, il ne peut y avoir que la troisième conception de cette évolution qui soit conforme à la doctrine de l'Eglise.

Un second argument se tire du fait que les docteurs et auteurs orthodoxes, qui ont écrit sur l'évolution des dogmes catholiques et en ont recherché le mode, ne l'ont comprise et expliquée que de cette manière. Contentons-nous de citer ici deux des plus éminents d'entre eux, saint Vincent de Lérins et saint Thomas d'Aquin.

Pour le premier il suffira de citer à nouveau deux textes déjà apportés : « O Timothee, o sacerdos, o tractator, o doctor,... intelligatur, te exponente, illustrius, quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen quae didicisti doce, ut, cum dicas nove, non dicas nova »[1]). — « Ad profectum pertinet ut in semetipsum unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia »[2]).

Le docteur Angélique n'est pas moins clair ni moins affirmatif que saint Vincent de Lérins. Déjà dans son commentaire sur les Sentences, il écrit, en faisant ressortir la grande différence entre le progrès dogmatique dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament : « Aliquid quod in articulo (fidei) continetur explicari potest dupliciter. Uno modo, secundum quod unus articulus continetur quandoque in alio, vel duo in uno communi, sicut resurrectio mortuorum continetur quodammodo in resurrectione Christi, et passio et

1) *Commonitorium*, 22.
2) *Commonitorium*, 23.

incarnatio in hoc communi quod est mysterium redemptionis. Et sic fides implicita explicatur in articulis fidei determinatis. Et haec explicatio completa est per Christum ; unde ejus doctrinae quantum ad essentialia fidei nec addere nec diminuere licet, ut dicitur Apoc. ult. Sed ante Christi adventum non erat completa, unde etiam quantum ad majores crescebat secundum diversa tempora. Alio modo id quod in articulo continetur non est articulus, sed aliquid concomitans articulum. Et quantum ad hoc potest fides quotidie explicari, et per studium Sanctorum magis et magis explicata fuit »[1]). Jusqu'au Christ, progrès objectif du dogme, puisque des articles de foi nouveaux sont révélés ; après lui, progrès subjectif seulement, puisque le développement ne porte plus que sur ce que les articles révélés impliquent nécessairement : « aliquid concomitans articulum » : voilà ce que disent nettement ces paroles, qui montrent en même temps, par l'affirmation du développement continu des dogmes, combien se trompent ceux qui pensent que les docteurs du moyen âge n'avaient plus même le soupçon de l'évolution dogmatique.

La même doctrine est exposée à plusieurs reprises dans la *Somme Théologique*. A propos de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, et en réponse à l'objection : Le concile de Constantinople dit seulement dans son symbole que le Saint-Esprit procède du Père, donc on ne peut ajouter qu'il procède aussi du Fils, saint Thomas dit : « In quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod, propter errorem aliquem, qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quam primum, sed id quod implicite continebatur in primo symbolo per aliqua addita explanabatur contra haereses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur quod « illi qui fuerunt congregati in concilio Constantinopolitano doctrinam de Spiritu Sancto tradiderunt, non quod minus esset

1) *IV Sent.*, dist. XXVI, qu. II, art. II, qcla 1, ad 5.

in praecedentibus qui apud Nicaeam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversus haereticos declarantes »[1]). — Dans la IIa IIae, qu. I, le saint docteur revient par quatre fois sur cette doctrine. « Veritas fidei in sacra Scriptura diffuse continetur, et variis modis, et in quibusdam obscure... Et ideo fuit necessarium ut ex sententiis sacrae Scripturae aliquid manifestum summarie colligeretur, quod proponeretur omnibus ad credendum ; quod quidem non est additum sacrae Scripturae, sed potius ex sacra Scriptura sumptum »[2]). — « In omnibus symbolis eadem fidei docetur veritas ; sed ibi oportet populum diligentius instrui de fidei veritate ubi errores insurgunt, ne fides simplicium per haereticos corrumpatur. Et haec fuit causa quare necesse fuit edere plura symbola, quae in nullo alio differunt nisi quod in uno plenius explicantur quae in alio continentur implicite, secundum quod exigebat haereticorum instantia »[3]). — « Non enim symbolum sequens abolet praecedens, sed potius illud exponit, ut dictum est »[4]). — « Prohibitio et sententia synodi (Ephesinae prohibentis admissionem alius symboli ac Nicaeni) se extendit ad privatas personas, quarum non est determinare de fide. Non enim per hujusmodi sententiam synodi generalis ablata est potestas sequenti synodo novam editionem symboli facere, non quidem aliam fidem continentem, sed eamdem magis expositam. Sic enim quaelibet synodus observavit, ut sequens synodus aliquid exponeret supra id quod praecedens synodus exposuerat, propter necessitatem alicujus haeresis insurgentis »[5]).

La manière dont saint Thomas parle de ce développement du dogme catholique montre qu'il a conscience de n'être que l'écho de la doctrine communément admise ;

1) *S. Th.*, Ia, qu. XXXVI, art. 2, ad 2.
2) IIa IIae, qu. I, art. 9, ad 1.
3) *Ibid.*, ad 2.
4) *Ibid.*, ad 4.
5) *Ibid.*, art. 10, ad 2.

c'est en passant qu'il fait ces remarques, sans prendre la peine de les développer longuement. Aussi l'Eglise a-t-elle sanctionné au concile du Vatican cette doctrine depuis si longtemps traditionnelle. Elle l'a sanctionnée en faisant siennes les paroles de saint Vincent de Lérins, où est affirmée la nécessité de développer le dogme en gardant toujours la même doctrine et le même sens. Elle l'a sanctionnée surtout par les deux définitions déjà citées plus haut : « Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda »[1]). — « Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis conciliis, aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis quae divina suppeditabat Providentia adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adjutore, cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem, seu fidei depositum, sancte custodirent et fideliter exponerent »[2]). Ces paroles disent clairement que le pouvoir suprême de l'Eglise lui-même, dernier agent qui parachève par ses définitions l'évolution du dogme, n'a, par rapport au donné révélé, que deux fonctions : conserver d'abord, et exposer ou expliquer ensuite : « sancte custodire, fideliter exponere ».

Développement de notre connaissance subjective du dogme, connaissance plus explicite de ce qui est implicitement contenu dans le dépôt révélé : voilà donc la seule évolution qu'un catholique peut attribuer au dogme depuis l'âge apostolique.

1) Const. *de fide cath.*, cap. IV.
2) Const. *de Eccl. Christi*, cap. IV.

CHAPITRE III

EXTENSION DE L'ÉVOLUTION DES DOGMES

Après avoir déterminé en quoi l'évolution des dogmes, entendue au sens catholique, consiste essentiellement, il nous faut à présent rechercher jusqu'où cette évolution peut s'étendre, en d'autres termes, quelles catégories de vérités sont susceptibles de devenir des dogmes, d'être, par la définition infaillible du magistère ecclésiastique, incorporées dans l'ensemble des vérités que l'Eglise impose à la foi de ses fidèles.

Ce chapitre de notre étude le cède peut-être en importance au chapitre précédent au point de vue principiel ; il l'emporte certainement au point de vue pratique. Ici, en effet, nous verrons l'évolution du dogme comme en action, nous la toucherons sur le vif ; ici nous verrons concrètement en quoi consiste et jusqu'où nous mène la connaissance plus explicite de ce qui est implicitement révélé ; ici nous verrons s'ouvrir devant nous des horizons presque sans limites, et nous saisirons la profonde vérité des étonnantes paroles de saint Thomas, affirmant qu'au ciel seulement nous pourrons réaliser tout le progrès dogmatique réalisable : « Explicare articulos fidei contingit dupliciter : Uno

modo quantum ad ipsorum articulorum substantiam, secundum quod ipsos articulos distincte scit. Alio modo, quantum ad ea quae in articulis continentur implicite, quod quidem contingit dum homo scit ea quae articulis consequuntur, et vim veritatis ipsorum articulorum, per quam possunt defendi ab omni impugnatione... Ad secundam autem explicationem articulorum non tenetur aliquis totaliter, ut sciat omnia explicare quae in articulis de salute continentur ; quia hoc non potest esse nisi in patria, ubi ipsa articulorum veritas plene videbitur » [1]).

Dans ce chapitre il nous faut d'abord déterminer le critère à l'aide duquel nous pourrons distinguer les vérités capables de devenir des dogmes ; il nous faut ensuite rechercher les diverses catégories de vérités auxquelles le progrès du dogme peut s'étendre : les vérités immédiatement révélées, les conclusions théologiques, les faits dogmatiques, les matières disciplinaires, les règles de vie religieuses, les vérités dont l'opposé est condamné ou condamnable d'une note inférieure à celle d'hérésie.

ARTICLE I

LE CRITÈRE DE L'EXTENSION DE L'ÉVOLUTION DOGMATIQUE

Lorsqu'on veut rechercher jusqu'où peut s'étendre le développement du dogme, une question préliminaire surgit et doit d'abord être résolue : Quel critère nous guidera dans cette recherche? Quelle qualité inhérente à des vérités données permettra de les reconnaître comme susceptibles d'être incorporées au système dogmatique de l'Eglise?

Pour résoudre cette question, nous devons évidemment nous reporter à la définition du dogme donnée plus haut,

1) *III Sent.*, dist. XXV, qu. II, art. 1, qcla 3, corp.

et aux conditions essentiellement requises pour qu'une vérité soit un dogme. Pour être un dogme, une vérité doit réunir ces deux conditions : 1° Elle doit être révélée par Dieu ; 2° elle doit avoir été définie par l'Eglise. Pour pouvoir devenir un dogme, pour pouvoir être englobée par l'évolution dogmatique, une vérité doit donc 1° être révélée par Dieu, et 2° pouvoir être définie par l'Eglise, ou, en d'autres termes, être l'objet de l'infaillibilité de l'Eglise.

Munis de ce double critère, nous pourrions aussitôt nous mettre à l'œuvre, en l'appliquant à des catégories données de vérités, pour juger de leur aptitude à devenir des dogmes. Mais ce serait là inutilement compliquer nos recherches. Car ces deux critères peuvent pratiquement se ramener à un seul, au point de vue du jugement que nous aurons à porter au cours de notre étude sur des vérités déterminées.

En effet, l'on peut et l'on doit poser ici cette question : Ces deux caractères qui font qu'une vérité puisse devenir un dogme, révélation par Dieu et définibilité par l'Eglise, ne vont-ils pas nécessairement de pair ? N'ont-ils pas exactement la même extension, de sorte que, où l'un se rencontre, il faille nécessairement inférer la présence de l'autre ? Et par conséquent ne suffit-il pas de prouver qu'une vérité possède l'un de ces caractères, pour que, sans plus nous préoccuper de montrer qu'elle possède également l'autre, nous puissions et devions conclure aussitôt que cette vérité se trouve dans le champ de l'évolution du dogme ?

A cette question beaucoup répondront négativement. Non pas que des catholiques pensent ou disent que certaines vérités révélées par Dieu ne soient pas du ressort de l'infaillibilité de l'Eglise. Non ; tout ce que Dieu a révélé, l'Eglise peut authentiquement et infailliblement l'enseigner ; là-dessus l'accord est unanime entre catholiques. Mais un grand nombre de théologiens modernes, nommément tous les tenants de la foi ecclésiastique, de cette foi hybride, inconnue à l'Ange de l'Ecole et à ses grands prédécesseurs et contemporains, inventée postérieurement dans le désarroi

causé par les controverses protestantes, sont d'avis que l'infaillibilité de l'Eglise a une extension bien plus ample que la révélation divine, que l'Eglise peut définir bien des vérités qui ne peuvent pas être dites révélées tout court. De ce système deux conclusions découleraient quant à la question qui nous occupe : 1° Le critère, suffisant à lui seul, pour reconnaître la capacité d'une vérité de devenir un dogme serait la révélation divine, puisque seules les vérités revélées peuvent réunir les deux conditions essentielles du dogme ; 2° l'évolution dogmatique n'aurait qu'une étendue fort restreinte, puisqu'elle ne pourrait se réaliser que là où se rencontre une vérité révélée au sens où l'entendent les tenants de ce système, c'est-à-dire qu'elle ne s'étendrait en fait qu'aux vérités immédiatement ou explicitement révélées.

Nous ne pouvons en aucune façon admettre la seconde de ces conclusions, et les articles suivants de notre étude seront consacrés à en démontrer la fausseté. Quant à la première, nous l'admettons dans sa teneur matérielle, mais nous voulons l'asseoir sur des bases toutes différentes, et lui donner ainsi une portée réelle beaucoup plus grande.

Pour ce faire, nous pourrions ici, sans sortir de notre sujet, examiner dans toute son ampleur la question de l'existence ou de l'inexistence de la foi ecclésiastique. Il nous semble cependant que cette question trouvera mieux sa place là où nous nous demanderons si l'évolution dogmatique s'étend aussi aux conclusions théologiques. Nous nous cantonnerons donc ici strictement dans la question que nous nous sommes posée : La révélation divine et l'infaillible enseignement de l'Eglise ont-ils exactement la même extension, portent-ils sur les mêmes vérités ? Nous prouverons que la réponse doit être affirmative, que l'Eglise, en d'autres termes, ne peut enseigner à ses fidèles et imposer à leur foi que les vérités réellement révélées par Dieu. Ce faisant, nous aurons d'ailleurs déjà fait entrevoir l'inanité de la foi ecclésiastique et l'immensité du champ ouvert à l'évolution des dogmes.

L'Ecriture, la Tradition, et l'Eglise par ses définitions, viennent successivement corroborer notre thèse.

Le Sauveur lui-même, en conférant à ses apôtres le magistère, dont l'infaillibilité n'est qu'une propriété, indique déjà sur quoi portent ce magistère et cette infaillibilité : « Euntes docete omnes gentes... docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis » [1]). « Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae » [2]). Ce que les apôtres doivent prêcher, ce ne sont pas leurs propres opinions, ce ne sont pas des ajoutes apportées par eux à la doctrine de Jésus, mais c'est tout simplement le seul Evangile prêché par Jésus, c'est ce que lui-même leur a appris à croire et à faire. C'est pour cette prédication, pour cet enseignement que leur est promise l'assistance éternelle du Sauveur, source de l'infaillibilité : « Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi » [3]). Sans doute, en prononçant ces paroles, le Sauveur savait que l'Esprit-Saint devait encore faire connaître aux apôtres des vérités que lui-même ne pouvait pas encore leur enseigner. Mais ceci ne change rien à la chose, les vérités manifestées par l'Esprit-Saint étant divinement révélées à l'égal de celles enseignées par le Sauveur.

Les apôtres n'ont pas compris autrement leur mission doctrinale : ils ne sont que les transmetteurs, les échos de la parole divine ; ils n'ont rien à y ajouter de leur propre fonds. Saint Paul le dit en parlant de l'Eucharistie ; il le dit en donnant un résumé succinct de la doctrine chrétienne ; il le dit en parlant en bloc de toute sa prédication. Aux Corinthiens il écrit : « Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Jesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem... » [4]). — « Tradidi enim vobis impri-

1) Matth. XXVIII, 19, 20.
2) Marc. XVI, 15.
3) Matth. XXVIII, 20.
4) *I Cor.* XI, 23.

mis quod et accepi : quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris, secundum Scripturas... »[1]). Aux Galates il dit : « Notum enim vobis facio, fratres, Evangelium, quod evangelizatum est a me, quia non est secundum hominem ; neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Jesu Christi »[2]). C'est pour cela qu'il peut écrire ailleurs aux Corinthiens : « Deus... posuit in nobis verbum reconciliationis. Pro Christo ergo legatione fungimur, tamquam Deo exhortante per nos »[3]). C'est pour cela qu'il peut écrire aux Thessalonicieus, en louant l'empressement respectueux avec lequel ils ont reçu ses paroles : « Ideo et nos gratias agimus Deo sine intermissione, quoniam cum accepissetis a nobis verbum auditus Dei, accepistis illud non ut verbum hominum, sed, sicut est vere, verbum Dei, qui operatur in vobis qui credidistis »[4]).

Cette doctrine très nette du Christ et des apôtres, les témoins de la Tradition la répètent à l'envi au cours des siècles. Il ne sera pas nécessaire de nous arrêter longuement à examiner leur doctrine sur ce point. Nous n'avons qu'à rappeler ici tous les témoignages par lesquels nous avons établi précédemment qu'il ne peut plus se produire de révélation nouvelle dans l'Eglise. Par le fait même que les Saints Pères affirment que les apôtres ont reçu de Dieu le dépôt de toute la vérité, que la foi des fidèles ne doit s'étendre qu'aux vérités enseignées par les apôtres, ils affirment aussi que l'Eglise ne peut enseigner que les vérités révélées par Dieu à ses apôtres ; car le pouvoir doctrinal de l'Eglise actuelle n'a pas une étendue plus grande que celui des apôtres, mais lui est identique dans son extension, et la foi des fidèles ne doit embrasser que ce que l'Eglise enseigne en vertu de son magistère divin.

1) *I Cor.* XV, 3.
2) *Gal.* I, 12.
3) *II Cor.* V, 20.
4) *I Thess.*, II, 13.

Nous devons nous arrêter un peu plus longuement à l'enseignement de l'Eglise elle-même à ce sujet, et citer encore une fois, vu leur décisive importance en cette matière, les deux définitions infaillibles du concile du Vatican, déjà apportées par deux fois. « Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda »[1]). « Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum conditio suadebat, nunc convocatis oecumenicis conciliis, aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per synodos particulares, nunc aliis quae divina suppeditabat Providentia adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis Traditionibus consentanea, Deo adjutore, cognoverant. Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est ut, eo revelante, novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent »[2])

La première de ces définitions affirme doublement, d'une manière implicite d'abord, d'une manière explicite ensuite, que l'Eglise ne peut rien enseigner qui ne soit déjà contenu dans le dépôt révélé :

1° Elle dit que la doctrine de foi, révélée par Dieu, ne peut recevoir aucun perfectionnement, aucun complément, de la part de l'esprit humain. Or ce perfectionnement, ce complément lui seraient certes apportés, si l'Eglise, usant de l'infaillibilité que Dieu lui confère, pouvait imposer à la foi des fidèles des vérités qui ne seraient pas révélées, mais auraient quelque connexion avec ce qui est révélé.

2° Elle détermine très clairement à quoi se borne la mission de l'Eglise par rapport au révélé. L'Eglise peut et

1) Const. *de fide cath.*, cap. IV.
2) Const. *de Eccl. Christi*, cap. IV.

doit conserver le dépôt de la révélation divine, et l'expliquer ou l'exposer : « Fideliter custodire et infallibiliter declarare ». Mais conserver et expliquer les doctrines révélées, ce n'est pas sortir de leurs limites pour les illustrer ou les soutenir par des commentaires étrangers. Ceci est donc défendu à l'Eglise, dont toute la compétence est cantonnée dans le domaine de ce que Dieu a révélé.

La seconde définition est en quelque sorte plus décisive encore en faveur de notre thèse. Elle affirme d'abord un fait : Jamais les Souverains Pontifes, de quelque manière qu'ils s'y soient pris pour promulguer leurs enseignements, n'ont défini autre chose que ce qui était déjà contenu dans la sainte Ecriture ou les Traditions apostoliques : « quae sacris scripturis et apostolicis Traditionibus consentanea, Deo adjutore, cognoverant ». Et si peut-être ce mot « consentanea » paraissait à quelqu'un susceptible de désigner plus que le simple contenu des Ecritures et de la Tradition, et de s'étendre aussi à tout ce qui peut être mis d'accord avec ce contenu, le doute serait aussitôt levé par les paroles qui suivent immédiatement. Car, passant de la question de fait à la question de droit, le concile déclare aussitôt pourquoi les Papes s'en sont tenus toujours au double dépôt de la révélation : Leur pouvoir d'enseigner infailliblement ne s'étend pas plus loin. Le Saint-Esprit ne les assiste que pour garder et exposer ce qui est révélé : « Ut traditam per apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent ». Ces paroles répètent celles de la définition précédemment citée, et ne comportent pas une interprétation plus large que celle-ci. Bien plus, au jugement du concile, notons-le soigneusement en passant, si les Papes faisaient plus que conserver et exposer la doctrine révélée, s'ils pouvaient infailliblement définir ce que la révélation donnée aux apôtres ne contient pas, ils apporteraient au monde une révélation divine nouvelle ; ce qui n'est pas possible. La doctrine du concile, qui sera notre conclusion, est donc que l'enseignement infaillible de

l'Eglise ne peut porter que sur les seules vérités révélées déjà par Dieu ; au delà l'Eglise est sans compétence divine. La révélation divine et l'infaillibilité ecclésiastique ont donc bien exactement la même extension.

Cette thèse étant établie, une conclusion s'en dégage pour nous : Pour pouvoir affirmer qu'une vérité peut devenir un dogme, il ne sera pas nécessaire de prouver à la fois que cette vérité est révélée par Dieu et qu'elle est l'objet de l'infaillibilité de l'Eglise ; mais il suffira de prouver qu'elle possède l'un de ces caractères. Là, en effet, où se rencontre l'un, l'autre aussi est nécessairement présent. Ce que l'Eglise peut enseigner infailliblement est révélé, nous venons de le démontrer ; ce qui est révélé, l'Eglise peut le définir infailliblement, car toutes les preuves apportées montrent aussi que tout le révélé, sans exception, est confié à l'Eglise et tombe sous son magistère infaillible.

Pour déterminer quelles vérités sont capables de devenir des dogmes, nous pouvons donc indifféremment user de l'un de ces deux critères : caractère révélé, ou définibilité par l'Eglise. Sur lequel des deux portera notre choix ? La réponse à cette question ne peut être douteuse. C'est du premier critère qu'il conviendra d'user. Le second, en effet, repose sur le premier. On peut, sans doute, apporter plus d'une raison pour nous convaincre que telle ou telle catégorie de vérités tombe sous l'infaillibilité de l'Eglise ; mais la raison fondamentale de ce fait est unique et se trouve en ce que ces vérités sont révélées par Dieu, et pour ce motif, confiées au magistère ecclésiastique. Tant que l'on n'a pas développé cette raison, on n'a pas touché le fond de la question, ni saisi le pourquoi des choses, là où il s'agit de déterminer l'extension de l'infaillibilité de l'Eglise. Pour prouver, par conséquent, qu'une catégorie de vérités est susceptible d'être définie par l'Eglise, il faut nécessairement montrer que ces vérités sont révélées par Dieu. C'est pourquoi, au lieu d'accumuler diverses preuves plus ou moins

extrinsèques pour démontrer la définibilité de telles ou de telles vérités, et par là, leur aptitude à devenir des dogmes, nous ferons bien d'aller directement au cœur du sujet, et de nous borner à démontrer que ces vérités sont réellement révélées par Dieu. Nous ne ferons d'exception à cette règle que là où l'importance toute particulière du sujet le rendra réellement utile.

La révélation divine : voilà donc le critère à l'aide duquel nous déterminerons l'extension du développement possible du dogme.

ARTICLE II

LES VÉRITÉS IMMÉDIATEMENT RÉVÉLÉES

Une première catégorie de vérités se présente immédiatement à notre examen, à savoir, les vérités immédiatement révélées.

Il n'est guère besoin d'expliquer longuement ce que nous entendons sous ce nom. Nous désignons par là des vérités qui sont explicitement énoncées dans l'Ecriture ou la Tradition, qui y sont contenues en elles-mêmes, et non pas seulement dans leurs principes.

Ce qui serait utile ici, c'est de déterminer exactement tout ce qui peut être englobé sous cette appellation de vérités immédiatement révélées. Mais ceci sera fait à l'article suivant, où nous devrons indiquer la différence entre ces vérités et les conclusions théologiques.

Quant à la question de savoir si les vérités immédiatement révélées peuvent être englobées dans l'évolution dogmatique, elle ne présente évidemment aucune difficulté. S'il est des vérités dûment révélées et qui tombent certainement sous le ministère infaillible de l'Eglise, qui réunissent par conséquent les conditions requises pour pouvoir constituer un dogme, ce sont évidemment ces vérités. Aussi aucun catholique n'hésite-t-il à ce sujet.

On pourrait cependant, semble-t-il, proposer ici une objection. Sans doute les vérités dont nous nous occupons réunissent-elles les qualités qui font qu'elles puissent devenir des dogmes. Mais peut-on à leur sujet parler d'évolution des dogmes ? Lorsque l'Eglise les définit, nous fait-elle accomplir un progrès dans la connaissance du révélé ? Nous donne-t-elle cette connaissance plus explicite de ce qui est implicitement révélé, laquelle constitue essentiellement le progrès du dogme ? Il semble que non ; il semble que notre connaissance reste stationnaire et que, par conséquent, s'il peut être question ici de définition dogmatique, il ne peut être question de progrès du dogme.

Nous concédons volontiers que le cas qui nous occupe ne présente pas l'évolution dogmatique dans sa plus grande ampleur, qu'il n'est pas le cas typique de cette évolution. La difficulté proposée le montre sans conteste.

Ce serait cependant une exagération que de conclure de là qu'il n'y a ici aucun progrès dogmatique. Ce progrès, quoique réduit, existe ; et il peut même être double : 1° Dans tous les cas la définition de l'Eglise donnera à tout chrétien la certitude au sujet du sens qu'il faut attribuer au contenu de la révélation. Cette certitude, avant la définition, très souvent n'existera pas, et les discussions iront librement leur train même entre catholiques ; il est à peine besoin de souligner ceci. Après la définition, la certitude sera acquise pour tous, et ceci constituera un réel progrès pour beaucoup d'esprits. — 2° Dans certains cas, en outre, la définition de l'Eglise fixera une terminologie, nouvelle peut-être, pour le donné révélé. L'idée restant la même, l'expression changera pour mieux s'adapter à l'esprit humain, ou bien aussi, sans changer, elle sera consacrée définitivement, ou sa portée sera fixée d'une manière permanente par l'Eglise. Ce progrès aussi dans la terminologie est un progrès réel, car personne n'ignore combien la clarté de l'expression aide à la clarté des idées. L'histoire de mots tels que « con-

substantiel, transsubstantiation » et autres est là pour en témoigner.

Nous pouvons donc conclure que la définition par l'Eglise des vérités immédiatement révélées ne fait pas accomplir au dogme tout le progrès possible, mais cependant un progrès véritable, et que l'on peut donc à juste titre y voir un cas concret d'évolution dogmatique.

ARTICLE III

LES CONCLUSIONS THÉOLOGIQUES

Aux vérités immédiatement révélées s'opposent, comme pendants, les vérités révélées médiatement et implicitement, autrement et communément appelées « conclusions théologiques ».

A l'inverse du donné immédiat de la révélation, la notion de conclusion théologique demande à être longuement expliquée.

Prise dans son sens le plus large, la conclusion théologique est une vérité déduite d'une ou de deux prémisses immédiatement révélées.

Pour éviter tout malentendu, il convient de noter ici aussitôt avec le Cardinal Billot, S. J.[1]) que, pour qu'une vérité puisse être nommée une conclusion théologique, il ne suffit pas qu'un raisonnement quelconque soit intervenu pour faire découvrir sa contenance dans le dépôt révélé. Il arrive bien des fois qu'un raisonnement, parfois simple, parfois assez compliqué, soit nécessaire pour faire découvrir, conformément aux règles de l'herméneutique, le vrai sens de ce que contient le dépôt de la révélation. Pourtant la vérité à laquelle on arrivera par ce raisonnement sera une vérité immédiatement révélée, non une conclusion

1) *De Virtitubus infusis*, ed. alt., vol. I, p. 258. Romae, 1905.

théologique. Pour que celle-ci soit donnée, il faut que le raisonnement qui nous y fait parvenir parte du donné explicitement révélé lui-même, et le prenne comme l'une de ses prémisses au moins.

Mais il y a une double espèce de raisonnement : le raisonnement ou discours improprement dit, et le raisonnement ou discours proprement dit. Et comme toute conclusion est le fruit d'un raisonnement, il y a par conséquent des conclusions, et aussi des conclusions théologiques, improprement dites et proprement dites.

Le propre du raisonnement est d'enrichir nos connaissances, en nous faisant passer d'un terme à un autre, de telle manière que le premier, ou les premiers, nous servent à acquérir la connaissance du ou des suivants. Ces termes cependant entre lesquels une sorte de passage s'effectue, seront parfois purement verbaux, ne seront que des expressions, des manières de parler. Dans ce cas, comme notre connaissance, qui se trouve avant tout dans le trésor de nos idées, ne se sera guère enrichie, il n'y aura qu'un raisonnement improprement dit, et une conclusion qui devra être appelée de même. D'autres fois les termes entre lesquels le passage s'opère seront plus que des mots, seront des concepts ; on passera d'une idée à une autre. Dans ce cas, il y aura un véritable enrichissement de nos connaissances. Il y aura par conséquent raisonnement et conclusion proprement dits.

Pour concrétiser cet exposé, on peut dire que le raisonnement improprement dit se rencontre là où la conclusion est contenue dans les prémisses en raison de leur signification commune, c'est-à-dire lorsqu'elle y est contenue soit comme la partie dans le tout, soit comme le singulier dans l'universel, soit comme une expression dans une autre expression équivalente [1]).

Un exemple de chacun de ces cas les rendra facilement

1) Cfr. Billuart, *Diss. prooem. de Theologia*, art. 7.

compréhensibles. 1° Le Verbe a assumé une nature humaine; or la nature humaine comporte une âme humaine; donc le Verbe a assumé une âme humaine. — 2° Jésus-Christ est mort pour tous les hommes; or la Sainte Vierge est homme; donc Jésus-Christ est mort pour la Sainte Vierge. — 3° Des êtres qui ont la même substance sont consubstantiels; or le Père et le Fils ont la même substance; donc le Père et le Fils sont consubstantiels.

Dans les cas de cette nature il est clair que le passage des prémisses à la conclusion n'est pas un passage d'une idée à une autre, mais seulement d'une manière de parler à une autre manière de parler. Qui dit, par exemple, que le Verbe a assumé une nature humaine dit déjà équivalemment qu'il a assumé une âme et un corps humains; il n'exprime donc pas une vérité nouvelle en inférant que le Verbe a assumé une âme humaine. Cette conclusion ne fait que répéter en d'autres termes le contenu de la majeure. Il n'y a donc pas dans ce cas un raisonnement réel; il n'y en a que l'apparence. Les conclusions ainsi obtenues ne sont donc pas non plus de vraies conclusions théologiques, mais doivent être absolument assimilées aux vérités immédiatement révélées, dont elles ne se distinguent pas en réalité.

Là-dessus l'accord est unanime entre théologiens. Et de même que tous admettent que les vérités immédiatement révélées peuvent devenir des dogmes, de même ils l'admettent tous pour ces conclusions théologiques improprement dites. Après ces quelques mots dits à leur sujet, nous laissons donc celles-ci définitivement de côté, pour ne nous occuper dans la suite que des conclusions théologiques véritables.

La conclusion théologique réelle et proprement dite est celle qui est déduite d'une ou de deux prémisses immédiatement révélées par un raisonnement proprement dit. Ceci est le cas lorsque la conclusion est contenue dans les prémisses en raison d'une connexion nécessaire qu'elle a avec

elles, au concret, lorsqu'elle y est contenue soit comme la propriété dans l'essence, soit comme un effet nécessaire dans sa cause ou inversement.

Deux exemples pourront servir encore à éclaircir ces notions :

1° Le Verbe a assumé une nature humaine ; or toute nature humaine comporte une volonté humaine ; donc le Verbe a assumé une volonté humaine. — 2° Celui qui pèche mortellement se détourne de Dieu ; or celui qui se détourne de Dieu perd la grâce sanctifiante ; donc celui qui pèche mortellement perd la grâce sanctifiante.

Dans ces exemples on constate aisément que la conclusion ne se borne pas à redire d'une nouvelle manière le contenu d'une de ses prémisses. Elle déduit réellement des prémisses une idée non exprimée équivalemment par elles, quoique nécessairement connexe avec leur contenu. Il y a donc ici passage d'une idée à une autre ; il y a enrichissement de de nos connaissances ; il y a raisonnement et conclusion proprement dits.

Il est utile de faire ici trois remarques avant d'aborder la question de l'aptitude des conclusions théologiques à devenir des dogmes, remarques qui ne sont d'ailleurs que des corollaires de ce qui précède.

1° Deux conditions sont requises pour qu'une vérité constitue une conclusion théologique proprement dite : *a)* Il faut que l'une au moins des prémisses dont cette vérité est déduite soit immédiatement révélée ; *b)* il faut que cette vérité soit déduite des prémisses par un raisonnement proprement dit. Certains auteurs ajoutent une troisième condition : qu'il y ait un lien nécessaire entre les prémisses et la conclusion. Cette ajoute, si vraie soit-elle, nous semble superflue ; elle est, en effet, déjà contenue dans la seconde condition, puisqu'il n'y a raisonnement proprement dit que là où la conclusion est déduite des prémisses en raison de la connexion nécessaire qu'elle a avec elles.

2° Les conclusions théologiques ne présentent pas toutes

un type uniforme au point de vue de leur relation avec le donné immédiat de la révélation. Cette relation peut varier beaucoup.

a) Parfois les deux prémisses sont immédiatement révélées. — *b)* Parfois l'une sera immédiatement révélée, l'autre sera ou une conclusion théologique, ou une vérité de pure raison. — *c)* Parfois aucune des deux prémisses directement utilisées ne sera immédiatement révélée, mais soit l'une, soit toutes les deux, seront des conclusions théologiques. On voit que les combinaisons entre vérités immédiatement révélées, conclusions théologiques et vérités naturelles, peuvent être très nombreuses. Toujours cependant, pour que la conclusion obtenue soit vraiment une conclusion théologique, il faudra qu'elle se trouve en dépendance nécessaire par rapport à une vérité immédiatement révélée. Cette dépendance pourra s'établir par l'intermédiaire de multiples échelons, mais jamais elle ne peut faire défaut.

3° Un exemple bien choisi peut aider beaucoup à rendre plus compréhensible un exposé doctrinal ; un exemple mal choisi peut contribuer à le rendre obscur et à l'embrouiller tout à fait. Si le premier cas s'est réalisé à propos des conclusions théologiques, le second, nous semble-t-il, s'est également présenté.

Bien des théologiens apportent comme un exemple fameux de conclusion théologique le raisonnement que saint Paul fait, au sujet de la résurrection future des hommes, au chapitre XV, v. 20-23 de la première épître aux Corinthiens, et que l'on expose comme suit :

Il y a solidarité entre le premier d'une série et les suivants, entre le chef d'un corps moral et les membres ; or le Christ, premier parmi les hommes, chef du corps mystique de l'Eglise, est ressuscité ; donc nous, les suivants de la série humaine, les membres de ce corps mystique, nous ressusciterons aussi.

On pourrait se demander d'abord si cette manière d'ex-

poser le raisonnement rend bien exactement la pensée de saint Paul, et s'il ne faudrait pas plutôt l'interpréter de cette autre manière : Nous devons devenir semblables à celui qui, étant les prémices du genre humain, est notre archétype; or le Christ, sous le rapport aussi de sa résurrection, constitue les prémices du genre humain, est notre archétype; donc nous ressusciterons comme lui. Ce second exposé nous paraît plus conforme à la pensée de saint Paul : « Christus resurrexit a mortuis, primitiae dormientium », et par conséquent à la pensée qu'il faut lui supposer.

Mais il convient de laisser ici de côté cette question d'interprétation, malgré son importance intrinsèque, parce qu'elle ne touche guère ce dont il s'agit ici. La seule question que nous ayons à nous poser est celle-ci : En supposant même que la première façon de proposer l'argument soit bien celle qu'a voulue l'apôtre, ce raisonnement fournit-il un réel exemple de conclusion théologique? Nous croyons devoir répondre que non.

Si ce raisonnement avait été proposé par un simple théologien, non par un théologien apôtre, nous devrions certes y reconnaître un essai de conclusion théologique. Un essai, disons-nous, non la réalité; car l'essai serait mal réussi. Il manque à cet argument une condition essentiellement requise pour l'obtention d'une conclusion théologique : il n'y a pas de connexion nécessaire entre la conclusion et les prémisses, telles qu'elles sont énoncées, et par conséquent il n'y a pas ici de raisonnement proprement dit, pas même de raisonnement valable, mais un sophisme : latius hos. Pour que cette connexion existât et que la conclusion pût être valablement déduite des prémisses, il faudrait que la majeure dût s'énoncer comme suit : Il y a solidarité *absolue, sur toute la ligne*, entre le premier d'une série et les suivants. Mais ce principe, énoncé d'une manière aussi générale, est faux. Dans le cas présent, où il s'agit de la solidarité entre le Christ, chef de l'Eglise, et nous, l'étendue de cette solidarité, c'est-à-dire les points sur lesquels

elle se réalise, ne peut nous être connue que par une révélation divine, puisqu'elle dépend entièrement de la libre volonté de Dieu. Il ne suffit pas que Dieu nous dise seulement en général : Il y a solidarité entre le Christ et tous les hommes, pour que nous puissions conclure : Cette solidarité existe aussi sous tel rapport déterminé. Mais il faut que Dieu révèle spécialement chaque aspect sous lequel cette solidarité est donnée, puisque, l'établissant librement, il en détermine librement l'extension.

Il faut, en cette occurrence, noter la différence totale qui existe entre la position de saint Paul et la nôtre par rapport à la révélation. Saint Paul, étant apôtre, recevait directement la révélation de Dieu, et pouvait même recevoir encore des révélations toutes nouvelles. Nous n'avons, nous, aucun de ces deux privilèges. Saint Paul pouvait donc savoir par une révélation directe de Dieu, faite soit à lui en particulier, soit à la généralité des apôtres, que la solidarité entre le Christ et nous existe aussi sous le rapport de la résurrection, qu'en ce point aussi, de par la volonté divine, le Christ est notre archétype, auquel nous devons devenir semblables. Par conséquent, il pouvait parler comme on prétend qu'il l'aurait fait. Il pouvait parler ainsi, non pas en se fondant sur la valeur du raisonnement comme tel — cette valeur fait défaut, — mais en imposant d'autorité la conclusion comme incluse de fait, en vertu des libres dispositions de Dieu, dans la prémisse affirmant la solidarité entre le Christ et tous les hommes. Mais nous, ne pouvant parler d'autorité en vertu d'une révélation directe, nous ne pourrions, sans encourir le reproche fondé de sophisme, proposer le raisonnement en question.

Concluons que cet exemple de conclusion théologique est mal choisi, et que, pour qu'il y ait une conclusion théologique véritable, il faut que, sans le secours d'une révélation spéciale, nous puissions, par un raisonnement proprement dit et valable, déduire la conclusion des données du dépôt

existant de la révélation, combinées ou non avec les données de la raison.

Qu'on nous pardonne de nous être étendu quelque peu sur cette remarque. Elle est, nous semble-t-il, d'importance capitale, vu les conséquences qu'elle doit entraîner en principe, et qu'elle paraît avoir entraînées de fait. Si l'on regarde comme valables, et comme constituant de vraies conclusions théologiques, des raisonnements du genre de celui qui vient d'être discuté, on doit arriver à des problèmes insolubles, à des contradictions, là où il s'agit de déterminer l'étendue de l'objet de la foi, au moins de ce qu'on appellera la foi ecclésiastique, et de l'évolution du dogme. Une telle « conclusion » — c'est le cas de l'exemple cité — peut même constituer un dogme authentique ; or, nous l'avons vu, si on ne lui reconnaît que la valeur d'une conclusion, elle n'est pas même implicitement révélée, n'étant pas réellement contenue dans les prémisses. Comment une vérité qui n'est d'aucune façon révélée par Dieu peut-elle devenir un dogme, être l'objet de la foi divine ou même ecclésiastique ? La question elle-même renferme une contradiction. — Des difficultés insolubles doivent pareillement surgir, dans cette hypothèse, quand il s'agit de déterminer le concept essentiel et le caractère propre de l'évolution dogmatique. Le dogme alors s'assimile ce qui ne possède aucunement la condition essentiellement requise pour la constitution d'un dogme, le caractère révélé. Une telle assimilation ne constituerait-elle pas une transformation objective, un accroissement et une multplication du dogme en lui-même ? Et de quelle manière, selon quel procédé, une semblable évolution s'opérerait-elle ? Par quels moyens alchimiques le dogme s'assimilerait-il ce qui, de sa nature, lui est inassimilable ? On aurait beau recourir à toutes les ressources de l'esprit, le problème ne serait jamais résolu, parce qu'il est contradictoire.

Ces conséquences qui, en vertu des principes, doivent découler de la position indiquée, semblent bien en avoir

résulté de fait. Il suffit de lire certains auteurs pour sentir sans peine combien ils sont embarrassés et empêchés de résoudre ces problèmes initialement mal posés. Le vague des expressions, l'incertitude et le flottement des idées, les contradictions qui parfois ne font pas défaut, en fournissent la preuve palpable.

Pour terminer cet aperçu sur la nature de la conclusion théologique, signalons la différence qui existe entre les terminologies usitées par divers théologiens en cette matière. Cette différence est regrettable, mais, puisqu'elle existe, il faut bien en tenir compte pour éviter que l'emploi d'une même expression par divers auteurs ne fasse penser aussitôt qu'il s'agit de la même catégorie de vérités.

Les Salmanticenses [1]), suivis par le R. P. de Groot, O. P. [2]), et par un grand nombre d'auteurs, appellent formellement, mais confusément révélées, « formaliter confuse revelatas », les conclusions théologiques improprement dites, déduites des vérités immédiatement révélées par un raisonnement improprement dit. Ils appellent formellement, mais implicitement révélées, « formaliter implicite revelatas », les conclusions théologiques qui se déduisent de deux prémisses immédiatement révélées par un raisonnement proprement dit. Toutes les autres conclusions théologiques proprement dites sont appelées par eux virtuellement révélées, « virtualiter revelatas ».

Le cardinal Billot, S. J. [3]), n'use pas du terme de révélation formelle confuse. Il appelle formellement, mais seulement implicitement révélées, les conclusions théologiques improprement dites, qui sont assimilables aux vérités immédiatement révélées, et il range sous la dénomination

1) *Cursus Theologicus*, Tract. 17, *de fide ;* disp. I, dub. 3, § 3.

2) *Summa Apologetica de Ecclesia*, ed. altera, pp. 267, 273, 274. Ratisbonae, Manz, 1892.

3) *De virtutibus infusis*, ed. alt., tom. I, p. 259.

commune de « virtuellement révélées » les conclusions théologiques proprement dites de tous les types.

*
* *

La nature de la conclusion théologique étant bien déterminée par ce qui précède, nous abordons aussitôt la question qui nous intéresse : Les conclusions théologiques proprement dites réunissent-elles les conditions requises pour qu'une vérité puisse devenir un dogme, et peuvent-elles, par conséquent, être englobées par l'évolution dogmatique ?

Après ce qui a été dit plus haut au sujet du critère à l'aide duquel la réponse doit être cherchée, on peut déjà s'attendre à ce que les théologiens ne répondent pas tous de la même manière à cette question. Leurs opinions sont, de fait, diamétralement opposées sur ce point.

Avant d'exposer ces opinions, il nous faut remarquer que l'on peut donner une même réponse à la question donnée, tout en s'exprimant de manières très diverses. On répond affirmativement en disant, par exemple, que les conclusions théologiques peuvent devenir des dogmes, qu'elles sont l'objet de la foi divine, qu'elles ne sont pas l'objet de la foi ecclésiastique, qu'en les niant on tombe dans l'hérésie, ce dernier mot étant entendu dans le sens large que lui attribue saint Thomas, et désignant tout ce qui est réellement, d'une manière immédiate ou médiate, en opposition avec ce que Dieu a révélé. Toutes ces affirmations tiennent l'une dans l'autre, de telle façon que l'une entraîne nécessairement les autres ; et toutes proclament l'aptitude des conclusions théologiques à devenir des dogmes, car toutes s'appuient sur un fondement commun qu'elles énoncent au moins implicitement : le caractère révélé des vérités dont il s'agit. Il suit de là que l'on est partisan de l'aptitude des conclusions théologiques à passer à l'état de dogmes si l'on tient n'importe laquelle de ces affirmations, comme on est adver-

saire de cette aptitude, si l'on en rejette l'une quelconque. Il suit de là également que toutes les preuves apportées en faveur de l'une de ces thèses prouvent toutes les autres, et inversement, que les arguments combattant l'une d'entre elles les combattent toutes. Ceci expliquera l'usage, au cours de la controverse qui va suivre, d'arguments qui pourraient peut-être, à première vue, sembler étrangers à notre sujet.

A la faveur de cette remarque nous pouvons citer en première ligne, comme partisan de l'aptitude des conclusions théologiques à devenir des dogmes, le Docteur Angélique. Deux textes, choisis parmi cent, suffiront à nous faire connaître son opinion sur ce point. Il écrit, entre autres, dans le commentaire sur les Sentences ce qui suit : « Articulus (fidei) dicitur indivisibilis veritas quantum ad id quod actu explicatur in articulo. Sed est divisibilis quantum ad ea quae potentia continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum quodammodo dicit multa. Et haec sunt quae praecedunt ad articulum, et consequuntur ad ipsum. Et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei »[1]. Paroles au sens étendu et profond, que nous n'aurons qu'à méditer et à développer pour nous convaincre du caractère vraiment dogmatique des conclusions théologiques, et qui pourraient figurer en exergue d'une étude sur l'évolution du dogme. Dans la *Somme Théologique*[2], le même docteur écrit : « Ad quam (fidem) aliquid pertinet dupliciter : Uno modo directe et principaliter, sicut articuli fidei ; alio modo indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli : Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides ». — Que l'on rapproche de ces deux textes les citations du commentaire sur les Sentences apportées plus haut ; qu'on se rappelle que, selon saint Thomas, les conciles

1) *III Sent.*, dist. XXV, qu. II, art. II, qcla I, ad 4.
2) IIa IIae, qu. XI, art. 2.

successifs ne proposent pas une foi nouvelle, mais la même foi plus amplement expliquée [1]), qu'on se souvienne que le Docteur Angélique ne connaît qu'une seule foi, la foi divine, basée sur la révélation divine, et il sera bien évident que pour lui tout le contenu implicite du dépôt révélé, qui s'identifie avec les conclusions théologiques, fait partie de l'ensemble des vérités léguées par Dieu à l'Eglise et aptes à être définies par elle.

Cette doctrine de l'Angélique Docteur est suivie par Melchior Cano [2]), Vasquez [3]), le R. P. Gardeil, O. P. [4]), et d'autres. C'est celle que nous croyons devoir suivre également, et que nous nous efforcerons d'établir solidement.

Pourtant beaucoup de théologiens, tant anciens que modernes, et appartenant à différentes écoles, sont d'un avis opposé. Certains affirment directement que les conclusions théologiques ne peuvent devenir des dogmes ; d'autres l'enseignent indirectement, en disant, par exemple, qu'elles ne peuvent être l'objet que de la foi ecclésiastique. Parmi

1) Voir les textes plus haut, pp. 55-57, 60-61.

2) *De locis theol.*, l. VI, cap. I et VIII.

3) *In I partem*, disp. V, cap. III sqq.

4) *Le Donné révélé et la Théologie*, pp. 168-186. Le R. P. Gardeil n'aime pas que l'on dise : « Les conclusions théologiques peuvent devenir des dogmes ». Il préfère dire : « Les vérités obtenues par voie de conclusion théologique peuvent devenir des dogmes ». Cette préférence n'est pas sans avoir un certain fondement, puisque la conclusion théologique peut être doublement envisagée : et quant à son caractère de conclusion découlant des prémisses, et quant à la vérité qu'elle énonce, et que nous parvenons à connaître en la déduisant des prémisses.

Nous croyons pourtant bien faire en usant de l'expression plus simple moins chère au P. Gardeil. 1° Elle est parfaitement apte à désigner aussi « les vérités obtenues par voie de conclusion théologique », auxquelles il faut certes, en premier lieu, attribuer l'aptitude à devenir des dogmes. 2° Elle peut en même temps désigner les conclusions théologiques en tant que conclusions ; or, comme telles aussi, celles-ci nous paraissent indubitablement posséder le caractère dogmatique : L'Eglise pourrait certes définir que telle affirmation est contenue, comme conclusion, dans tel principe révélé. A l'avantage de la simplicité, l'expression en question nous paraît donc unir celui de rendre parfaitement toute la vérité.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la valeur de ces expressions, il est bien certain que cette différence de terminologie ne marque nullement une différence de doctrine sur le point qui nous occupe.

les modernes on peut citer comme tenants de cette opinion : Le cardinal Billot, S. J.[1]); Wilmers, S. J.[2]); Pesch, S. J.[3]), De Groot, O. P.[4]); de Poulpiquet, O. P.[5]), etc.

Il ne serait pas équitable de passer ici sous silence le R. P. de Grandmaison, S. J., et son étude sur *Le développement du dogme chrétien*, publiée dans la *Revue pratique d'apologétique* au cours des années 1907 et 1908. Il nous faut pourtant avouer que nous sommes fort embarrassé de caractériser la position de cet auteur au sujet du problème qui nous occupe. Il nie d'abord l'aptitude des conclusions théologiques à devenir des dogmes ; il l'affirme ensuite, au moins pour certaines d'entre elles.

La négation est proposée comme suit : « C'est encore un développement *dogmatique*, et, partant, ne doivent y figurer que des vérités révélées, dites... par Dieu. Seront exclues à ce titre, pour rentrer de plein droit dans le développement *théologique*, toutes les inférences, toutes les déductions dans lesquelles intervient efficacement un raisonnement proprement dit, un moyen terme naturellement connu et agissant, un discours logique allant au delà d'une simple exposition des termes. Aucun de ces jugements dérivés, aucune « conclusion théologique » ne nous semble, de soi, pouvoir fournir matière à un développement dogmatique. Des théologiens illustres en ont autrefois jugé autrement : qu'il suffise de citer Melchior Cano, André Vega, Gabriel Vasquez... Mais cette opinion, généralement abandonnée depuis, ne semble pas devoir être jamais reprise »[6]).

Cette négation résolument proposée est suivie, à une page de distance, de l'affirmation contraire : « Une vérité peut être implicitement contenue dans un ensemble doctri-

1) *De Virtutibus infusis*, ed. alt., tom. I, pp. 256-272.
2) *De Christi Eccl.*, lib. IV, cap. IV, art. II, scholion.
3) *Praelect. dogm.*, tom. VIII, n. 251 sqq.
4) *De Eccl.*, ed. alt., qu. IX, art. VI, n. 4.
5) *L'objet intégral de l'apologétique*, pp. 509-512.
6) *Revue pratique d'Apolog.*, 15 sept. 1908, pp. 893-894.

nal ou réel, de deux façons : *formellement*, si la simple exposition des termes, sans aucune intervention d'un moyen terme pris du dehors et agissant, rend cette contenance manifeste. (Ainsi en va-t-il de la conclusion qui soumet à Pierre, reconnu chef de l'Eglise universelle, un quelconque des membres de cette Eglise. Ainsi des célèbres applications au particulier et au concret d'une proposition universelle de foi : Pie X est le vicaire de Jésus-Christ ; le concile de Trente a rendu des décrets infaillibles ; Paul a été conçu avec le péché originel) ; — et *virtuellement*, si un procédé *quelconque*, quasi-intuitif, dialectique ou pratique, arrive à déceler une vérité comme réellement contenue dans la doctrine ou les institutions transmises par les apôtres. (Ainsi notre propre résurrection est impliquée par celle de Jésus-Christ). Dans ce second cas le passage à l'explicite emporte un développement réel ; dans le premier, une simple extension.

» Des développements du second genre sont-ils impossibles depuis la mort des apôtres ? Le progrès *dogmatique* se borne-t-il à l'explication de l'implicite *formel ?* C'est ce que semblent affirmer certains théologiens modernes de grande autorité ; d'après eux tout développement qui dépasse ces limites ressortirait au progrès *théologique :* on aboutirait par cette voie non à des *dogmes*, mais à des vérités exigeant un assentiment intérieur, irréformable en certains cas, à croire de foi dite « ecclésiastique ». Cette conception, relativement récente, du développement, diffère donc plutôt dans son principe et sa méthode, que dans ses résultats, de celle qui va être exposée.

» Cette dernière nous semble pourtant préférable, qui reconnaît dans l'histoire de la dogmatique chrétienne un progrès réel, et suppose dans l'Eglise le pouvoir de discerner et de définir *comme dogme de foi divine*, des vérités dont la contenance *formelle* dans le dépôt révélé n'est pas manifeste. D'un mot : l'Eglise peut proclamer comme dogme une vérité qui serait toujours restée *par rapport à*

nous, virtuellement implicite, dans la tradition apostolique »[1]).

Nous voudrions ne pas trouver de contradiction entre ces deux passages ; nous n'y parvenons point. Nous nous demandons si le désarroi constaté ici ne provient pas d'une notion inexacte de la conclusion théologique. L'exemple apporté du contenu implicite virtuel de la révélation (notre résurrection contenue dans la résurrection de N.-S. et déduite de celle-ci) nous porte à le penser, et les remarques faites plus haut au sujet de cet exemple de conclusion théologique trouvent ici leur bonne place.

Qu'il nous soit permis de faire remarquer également combien certaines affirmations du R. P. de Grandmaison sont près de dire que l'Eglise peut recevoir encore des révélations nouvelles, quoiqu'il répudie explicitement cette erreur [2]). Cette idée semble déjà sous-jacente au second des textes que nous venons de citer, l'Eglise pouvant « proclamer comme dogme une vérité qui serait toujours restée *par rapport à nous, virtuellement implicite,* dans la tradition apostolique ». Elle semble apparaître davantage encore en certains autres endroits, par exemple dans la note au bas des pages 895 et 896 : « La question reste entière de savoir si l'Eglise ne peut reconnaître et proclamer une vérité révélée, là où tous nos raisonnements, toutes nos investigations n'arriveraient qu'à une conclusion théologique, *ou moins encore* ». Si l'esprit humain, raisonnant sur le donné révélé, ne peut arriver qu'à ce qui est moins même qu'une conclusion théologique, comment l'Eglise, c'est-à-dire les hommes qui exercent le magistère, pourrait-elle sans l'aide d'une révélation nouvelle, arriver à une vérité révélée, à un dogme ? — Même son encore un peu plus loin : « L'Eglise sait, mieux que le disciple bien-aimé, reconnaître son Seigneur, elle a le pouvoir de discerner la voix de son Epoux

1) *Loc. cit.*, pp. 895, 896.
2) *Loc. cit.*, p. 899.

là où l'oreille humaine n'en perçoit qu'un écho affaibli ou indistinct » [1]). Nous le répétons : le R. P. de Grandmaison n'admet pas la possibilité de révélations nouvelles dans l'Eglise, et il a même consacré une bonne partie de son étude à en démontrer l'impossibilité. Pourtant les phrases citées ne frôlent-elles pas cette doctrine ?

Devant ce désarroi, on nous permettra sans doute, de ne classer le R. P. ni parmi les partisans, ni parmi les adversaires du caractère dogmatique des conclusions théologiques. Nous ne pouvons que placer ici un point d'interrogation.

*
* *

Les positions des théologiens au sujet du problème posé étant déterminées, essayons d'établir le bien fondé de la première opinion, qui affirme le caractère dogmatique des conclusions théologiques, pour apporter ensuite et réfuter les objections des tenants de l'opinion adverse.

1° Une première preuve, la plus directe et la plus fondamentale, de notre thèse, peut s'exposer comme suit :

Toute vérité révélée par Dieu, toute vérité sur laquelle tombe l'affirmation divine, peut devenir un dogme par la définition de l'Eglise.

Or les conclusions théologiques sont révélées par Dieu ; l'affirmation divine tombe sur elles.

Donc les conclusions théologiques peuvent devenir des dogmes par la définition de l'Eglise.

Examinons successivement chaque membre de cet argument.

La majeure a à peine besoin d'une légère explication. Il va de soi qu'il ne s'agit pas ici des révélations particulières dont Dieu favorise certaines âmes, mais seulement des vérités contenues dans le dépôt de la foi destiné à toute l'hu-

1) *Loc. cit.*, p. 898.

manité. Ainsi entendue, cette majeure ne trouvera pas de contradicteurs parmi les catholiques. En effet, tout ce qui est réellement révélé par Dieu s'impose à notre assentiment avec toute l'autorité de la parole divine ; tout cela doit être cru de foi divine ; tout cela est contenu dans le dépôt de la foi, et confié à l'Eglise, pour que celle-ci le garde, le propose, le déclare, le définisse.

La mineure de notre argument, qui renferme tout le nerf de la preuve, se démontre comme suit :

Quiconque admet et affirme la vérité d'une assertion quelconque, à moins de manquer tout à fait à la logique, admet et affirme par là même, indirectement et implicitement, il est vrai, mais cependant très réellement, 1° toutes les assertions dont la vérité est prérequise comme un postulat nécessaire pour que puisse être vraie l'assertion dont il s'agit ; 2° toutes les conclusions qui découlent nécessairement de l'assertion posée. — En d'autres termes : toute affirmation tombant sur une assertion quelconque tombe aussi logiquement sur tout ce que cette assertion présuppose nécessairement comme principe, et sur tout ce qu'elle entraîne nécessairement comme conséquence.

Or Dieu ne peut manquer à la logique.

Donc lorsque Dieu affirme la vérité d'une assertion quelconque, il affirme aussi très réellement la vérité de tout ce que cette assertion présuppose comme postulat nécessaire ou entraîne comme conséquence nécessaire.

Or les conclusions théologiques proprement dites s'obtiennent précisément en partant des vérités révélées, affirmées par Dieu, soit qu'on remonte aux principes que ces vérités exigent comme postulats pour être vraies, soit qu'on descende aux conclusions qu'elles comportent nécessairement. Elles ne sont en réalité que ces principes et ces conclusions.

Donc les conclusions théologiques sont révélées, affirmées par Dieu.

La conclusion de notre argument principal : « donc les

conclusions théologiques peuvent devenir des dogmes par la définition de l'Eglise », n'a besoin ni de preuve ultérieure, ni d'explication plus détaillée. Notons cependant que, comme il ressort de la preuve de la mineure, elle s'applique aussi bien aux conclusions théologiques auxquelles on parvient en recherchant les principes présupposés par les vérités que Dieu révèle, qu'à celles que l'on obtient en déduisant des conséquences nécessaires du contenu de la révélation.

Notre argument, on le voit, pivote tout entier autour de cette affirmation : Une vérité quelconque a avec d'autres vérités une liaison telle qu'il n'est pas possible d'affirmer la première sans affirmer en même temps d'une manière indirecte les autres. Cette affirmation, qui est le fondement de notre thèse, à telle enseigne que sans elle cette thèse ne peut subsister, n'est que la paraphrase de la parole si concise et si profonde de saint Thomas rapportée plus haut : « Qui dicit unum quodammodo dicit multa » [1]). Nous pourrions nous attacher à en démontrer la vérité en analysant le contenu de n'importe quel jugement, et en montrant que, par ses deux termes : sujet et prédicat, tout jugement est nécessairement en liaison avec beaucoup d'autres. Mais ceci nous paraît devoir être si évident à tout le monde que la preuve en devient superflue et qu'un simple exemple concret pourra suffire pour en rendre la vérité plus palpable.

Posons, par exemple, cette affirmation : Saint Thomas a écrit une *Somme Théologique*. La vérité de cette très simple affirmation suppose, comme postulats nécessairement prérequis, bien d'autres vérités : saint Thomas a existé, il a eu l'usage de la raison, il a travaillé intellectuellement, il a étudié la théologie, etc. Elle comporte aussi bien des conséquences nécessaires : saint Thomas a fourni une lecture scientifique, il a donné à d'autres le moyen de s'instruire dans la science théologique, etc. Niez un de ces postulats ou une de ces conséquences, et vous serez inévitablement

1) Cf. p. 80.

amené à nier l'affirmation initiale. En avançant celle-ci, on affirme donc aussi très réellement, quoique d'une manière indirecte, tous ces postulats et toutes ces conséquences. — Le sens commun confirme d'ailleurs ceci : Si j'affirme devant vous que je viens de voir tel homme au travail, personne ne vous reprendra si vous dites que j'ai témoigné que cet homme est encore en vie. Nous faisons tous chaque jour des déductions de ce genre.

2° Un second argument, tout aussi décisif que le précédent, en faveur de notre thèse, se tire de la pratique séculaire de l'Eglise. Il suffit de parcourir les définitions portées par l'Eglise pour y trouver, dès les premiers siècles et jusqu'aux temps actuels, des conclusions théologiques, en nombre étonnamment grand, définies comme révélées par Dieu, comme devant être crues de foi divine. Pour ne citer que quelques exemples : L'Eglise a défini que l'âme intellective est, *per se et essentialiter*, la forme substantielle du corps humain [1]) ; que le ministre doit, dans l'administration des sacrements, avoir l'intention de faire ce que fait l'Eglise ; que le baptême conféré par les hérétiques est valide ; que ce sacrement ne doit pas être réitéré, pour ceux qui tombent dans l'apostasie [2]) ; que la sainte Vierge Marie a été conçue sans le péché originel [3]) ; que le pape, enseignant ex cathedra des doctrines révélées de foi ou de mœurs, est infaillible [4]), etc. Il est certain, d'une part, que les points de doctrine qui précèdent, pris au hasard parmi des centaines d'autres, ne sont pas des vérités immédiatement révélées ; on les chercherait en vain, exprimés selon la teneur donnée ou sous une forme équivalente, dans le dépôt de la foi. Ce ne sont donc que des conclusions théologiques. D'autre part, il n'est pas moins certain que

1) Concile de Vienne, const. *de Summa Trinitate* et *Fide catholica*.
2) Concile de Trente, sess. VII.
3) Pie IX, Bulle *Ineffabilis Deus*, 10 déc. 1854.
4) Concile du Vatican, sess. IV, chap. IV.

l'Eglise propose ces doctrines comme des dogmes divins et catholiques, devant être crus de foi divine et catholique; il ne lui aurait pas été possible de s'exprimer à ce sujet plus clairement qu'elle ne l'a fait. Ainsi le concile de Vienne, en proposant sa doctrine sur l'information du corps par l'âme raisonnable, déclare que la doctrine contraire est erronée et opposée à la vérité de la foi catholique, « erroneam et veritati catholicae inimicam fidei », que celui qui l'admettrait serait hérétique, « tamquam haereticus sit censendus », et que la définition a comme but de faire connaître à tous ce qui est conforme à la vraie foi, « definientes ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ». — Le concile de Trente, en définissant les trois points cités de la doctrine sacramentaire, se sert de la formule « anathema sit », toujours usitée lorsqu'il s'agit de condamner des hérésies s'attaquant aux dogmes révélés. — Pie IX, en définissant le dogme de l'immaculée conception, ajoute, aussitôt après les termes de la définition, que la doctrine proposée est révélée par Dieu, « doctrinam... esse a Deo revelatam », et que ceux qui la rejetteraient feraient naufrage dans la foi et se séparèraient de l'unité de l'Eglise, « naufragium circa fidem passos esse et ab unitate ecclesiae defecisse ». — Le concile du Vatican, en proclamant l'infaillibilité pontificale, déclare que celle-ci constitue un dogme divinement révélé, « docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus ». Ces expressions n'ont besoin d'aucun commentaire, et nous pouvons hardiment conclure que l'Eglise, par la pratique constante de son infaillible magistère, enseigne que les conclusions théologiques peuvent devenir des dogmes par ses définitions.

Ne quittons point pourtant cet argument sans souligner l'éclatante confirmation que l'Eglise, par son langage infaillible, apporte à la première preuve apportée à l'appui de notre thèse. Nous avons dit en général que les conclusions théologiques sont réellement, quoique seulement d'une manière implicite, révélées par Dieu. L'Eglise le dit aussi

dans le cas concret de conclusions théologiques données ; elle le dit explicitement dans certains cas, par exemple pour l'immaculée conception et l'infaillibilité pontificale ; elle le dit implicitement dans d'autres cas, en proclamant que les conclusions théologiques qu'elle définit, appartiennent à la foi catholique, ou simplement en les mettant sur le même pied que n'importe quel dogme immédiatement révélé.

Faisons ressortir aussi combien certaines des définitions citées, à côté de beaucoup d'autres, favorisent l'opinion de ceux qui n'admettent, pour les choses concernant la foi, que l'existence de la seule foi divine. En définissant des conclusions théologiques, lesquelles seraient cependant l'objet naturel de la foi ecclésiastique, si celle-ci existait, l'Eglise dit qu'elles appartiennent à la foi catholique, c'est-à-dire, divine : c'est le cas du concile de Vienne. Ou bien, sans préciser, elle déclare qu'elles appartiennent à la foi ; mais dans ce cas aussi, il s'agit certainement de la foi divine ; car l'Eglise ou bien déclare que ce qu'elle définit est révélé par Dieu [1]), ou bien a certainement l'intention de ne définir que ce que Dieu a révélé, son magistère ne s'étendant en rien au delà, d'après sa propre doctrine exposée plus haut [2]).

3° Cette dernière remarque nous fait passer à notre troisième argument, tiré de l'inexistence de la foi ecclésiastique.

Si les conclusions théologiques ne peuvent devenir de vrais dogmes à croire de foi divine, il doit nécessairement y avoir une foi ecclésiastique, à laquelle ces conclusions ressortiraient comme son objet propre.

Or, il n'y a pas de foi ecclésiastique.

1) Concile du Vatican par rapport à l'infaillibilité, bulle *Ineffabilis Deus* sur l'immaculée conception.

2) Chap. II, art. 3, § 1 et chap. III, art. 1.

Donc les conclusions théologiques peuvent devenir de vrais dogmes à croire de foi divine.

Chaque membre de ce raisonnement doit, ici comme plus haut, être pesé et démontré.

Pour ce qui est de la majeure, la conséquence que l'on y tire de la négation du caractère dogmatique des conclusions théologiques est manifestement inéluctable. Il est de fait — nous venons de le constater à l'argument précédent — que l'Eglise a défini un très grand nombre de conclusions théologiques. Ces conclusions définies s'imposent évidemment à la foi des fidèles par le fait même de leur définition. Or, si l'on dit que les conclusions théologiques ne sont pas susceptibles de devenir des dogmes, on affirme par là implicitement qu'elles ne sont pas vraiment révélées par Dieu, et ne peuvent par conséquent être crues de foi divine. Comme elles doivent pourtant être crues, puisque définies, il ne reste, dans cette hypothèse, qu'à dire qu'elles doivent l'être de foi ecclésiastique.

A l'appui de la mineure de notre argument, nous pouvons apporter une double preuve démontrant l'inexistence de la foi ecclésiastique.

a) La foi en général se définit : « L'adhésion ferme à une assertion, motivée par le témoignage d'autrui ». Si le témoignage d'autrui est le motif formel générique de la foi, il n'y aura différentes espèces de foi que pour autant qu'il y aura des témoignages, des autorités, spécifiquement distincts, affirmant la vérité de telle ou de telle assertion. Donc pour qu'il y eût une foi ecclésiastique, il faudrait que l'Eglise eût, pour garantir la vérité de ce qu'elle enseigne, une autorité à elle propre, non empruntée à autrui, et spécifiquement distincte de toute autre.

Or, cette autorité propre, non reçue d'ailleurs, spécifiquement distincte de toute autre, l'Eglise ne l'a pas.

Et ceci est facile à établir. Car *a)* toute l'autorité qu'elle possède pour imposer ses enseignements à notre foi inconditionnée, l'Eglise la tient de la mission doctrinale qu'elle

a reçue de Dieu, et de la garantie d'infaillibilité conférée uniquement par l'assistance divine à l'accomplissement de cette mission. En dehors de cette mission et de cette garantie, elle n'a aucune autorité spéciale. Toute celle qu'elle a se ramène donc à l'autorité divine et s'identifie avec elle. — *b)* On peut poser le dilemme suivant : Ou bien l'autorité de l'Eglise est divine, ou bien elle ne l'est pas. Dans le premier cas, elle ne constitue manifestement pas une autorité spécifiquement distincte de toute autre. Dans le second cas, elle est faillible, puisque l'infaillibilité n'appartient qu'à ce qui est divin, et cette hypothèse ne peut donc pas être admise. Nous sommes donc en droit de conclure que l'Eglise n'a pas une autorité propre, spéciquement distincte de toute autre, et qu'ainsi la condition essentielle pour l'existence d'une foi ecclésiastique, distincte de la foi divine, n'est pas réalisée. Cette foi ecclésiastique n'existe par conséquent pas.

b) Pour qu'il y ait une foi ecclésiastique, il ne suffit pas que l'Eglise nous amène d'une manière quelconque à croire des vérités déterminées, qu'elle ait une influence quelconque sur la genèse de notre acte de foi. Il ne suffit même pas pour cela que l'enseignement de l'Eglise soit nécessaire pour l'éclosion de la foi, si cette nécessité ne dépasse pas celle d'une condition *sine qua non*, celle d'un intermédiaire par lequel nous sommes obligés de passer pour savoir, ou au moins pour savoir sans erreur possible, quelles vérités il faut croire. Il faudrait plus : L'enseignement de l'Eglise devrait être le motif formel, déterminant par soi, de notre adhésion aux vérités à croire.

Or cette condition essentielle pour l'existence d'une foi ecélésiastique n'est pas réalisée.

Ceci résulte de la nature même de la mission doctrinale confiée par Dieu à l'Eglise. Ce que l'Eglise a à faire en vertu de cette mission, ce n'est pas de nous apprendre et de nous imposer, de sa propre autorité, des doctrines que les fidèles devront admettre formellement parce que l'Eglise

les enseigne, mais seulement de nous proposer des vérités que Dieu a enseignées avant elle, qu'il a dû lui révéler à elle aussi, et auxquelles nous adhérerons pour ce motif formel que Dieu les a révélées. A vrai dire, l'Eglise ne nous enseigne pas directement et en propre, la *vérité* des doctrines qu'elle nous propose, mais bien leur *caractère révélé*, leur origine divine. Sans doute, nous savons avec une certitude absolue que ce que l'Eglise enseigne est vrai, et elle-même affirme l'absolue vérité de ce qu'elle enseigne, puisque ce que Dieu révèle est nécessairement vrai, et que l'Eglise ne peut le proposer que comme vrai. Mais de ces deux caractères des doctrines enseignées, vérité et révélation divine, c'est le second qui constitue l'objet propre et premier de l'enseignement ecclésiastique, et ce n'est que par son intermédiaire, et par voie de conséquence, que le premier est atteint par cet enseignement comme par notre connaissance.

Cette conception du rôle doctrinal de l'Eglise résulte nécessairement du caractère mystérieux, surnaturel, d'une grande partie des vérités qu'elle a à proposer, et qui constituent l'objet premier et principal de son enseignement. Ceux qui exercent le magistère ecclésiastique ne sont pas plus à même que les hommes ordinaires de voir la vérité intrinsèque des mystères, et ils ne peuvent par conséquent l'enseigner que pour autant que Dieu, par la révélation, s'en porte garant. — Cette conception est, en outre, la seule qui cadre avec les paroles de Notre-Seigneur confiant aux apôtres leur mission doctrinale, et leur conférant l'infaillibilité dans l'accomplissement de cette mission ; avec celles des apôtres relatives à leur magistère ; avec celles de l'Eglise, qui, parlant ou agissant par ses docteurs ou ses pontifes, n'a jamais manifesté d'autre prétention que de garder et d'exposer le dépôt de la foi constitué par la révélation divine. — Tout ce que nous avons dit plus haut pour prouver que l'infaillible magistère de l'Eglise ne s'étend

qu'à ce qui est révélé [1]) vient aussi à l'appui de ce que nous affirmons ici. En vain s'efforcerait-on de donner à ce magistère une autre extension ou une autre portée : on ne peut apporter aucune preuve réelle en faveur de semblables théories.

Il ressort de tout cela que l'enseignement de l'Eglise n'est qu'une condition *sine qua non*, et non le motif formel, de notre adhésion inconditionnée aux vérités qu'elle propose. L'Eglise est un intermédiaire entre nous et la révélation divine ; nous devons donc passer par elle, non point nécessairement pour savoir ce qui est révélé, mais au moins pour le savoir sans possibilité d'erreur. L'Eglise est le porte-voix de Dieu, qui nous parle et nous instruit par elle ; elle n'est pas une autorité garantissant de son propre fonds la vérité de ce qu'elle enseigne. Lorsque nous croyons ce que l'Eglise enseigne, nous le croyons à proprement parler, non parce que l'Eglise, mais parce que Dieu le dit. C'est l'attestation de Dieu, non celle de l'Eglise, qui est le motif formel de notre adhésion. Par conséquent, notre foi n'est pas ecclésiastique, au sens que l'on a donné à ce mot ; elle est divine. — Ainsi lorsque Paul me rapporte un fait qu'il n'a pas vu se passer, mais qu'il a appris de Jean qui en a été témoin et le lui a raconté, Paul joue un certain rôle quant à la genèse de la créance que j'accorde à ce fait, mais il n'y joue qu'un rôle secondaire, non un rôle primordial ; il n'est qu'un intermédiaire, un porte-voix ; il est condition *sine qua non* de mon acte de foi ; mais le motif formel, propre, de cet acte de foi, c'est le témoignage de Jean. Ma foi au fait rapporté est, au fond, une foi accordée à Jean, non à Paul.

*
* *

Après avoir apporté les arguments qui nous semblent etablir le caractère dogmatique des conclusions théolo-

1) Voir l'article I de ce chapitre.

giques, il nous faut également apporter et examiner ceux qui semblent à d'autres démontrer la thèse adverse, soit qu'on les apporte directement à l'appui de cette thèse, soit qu'on les dirige contre la nôtre par manière d'objection. Ces arguments sont nombreux, et plus d'une fois spécieux. Nous devrons donc nous y attarder assez longtemps.

Première objection. — La première condition requise pour qu'une vérité puisse devenir un dogme, c'est qu'elle soit révélée par Dieu.

Or les conclusions théologiques proprement dites ne sont pas révélées par Dieu.

Donc elles ne peuvent devenir des dogmes.

A l'appui de la mineure on apporte un cas particulier comme exemple : « Il est très véritable que Dieu, quand il révèle une vérité, *voit* distinctement toutes les conséquences, nécessaires ou non, qui y sont, de quelque façon que ce soit, contenues ; mais il ne s'ensuit pas qu'il *dise* toutes ces vérités, et que dans cette affirmation par exemple : « Je vis, dit le Seigneur », celle-ci : « Je vis, Père, Fils et Saint-Esprit », soit *révélée*, bien que la seconde, en réalité, soit comprise dans la première. En deux mots : la vision de Dieu est compréhensive, sa parole, telle qu'elle nous est communiquée par l'instrument humain qui l'a d'abord reçue, est précisive. Le véritable développement dogmatique va parfois plus loin, et souvent moins loin, que n'irait le simple développement logique : il porte exclusivement sur l'explication de vérités dites par Dieu »[1]).

Réponse. — Il est facile de prévoir quelle réponse cet argument appelle de notre part. La majeure a besoin d'une distinction élémentaire. Sans doute pour qu'une vérité puisse prétendre à devenir un dogme, il faut essentiellement qu'elle soit révélée par Dieu. Mais faut-il essentielle-

1) L. de Grandmaison, S. J., *Le développement du dogme chrétien*, Revue prat. d'Apol., 15 sept. 1908, p. 894.

ment aussi qu'elle soit l'objet d'une révélation explicite ? Ce serait trop exiger que de le prétendre. Il faut, certes, qu'elle soit réellement révélée ; mais elle l'est très réellement, même si elle ne l'est qu'implicitement. Que l'affirmation divine tombe sur une vérité par l'intermédiaire d'une autre, cela ne change rien à la réalité de cette affirmation, même pour autant qu'elle concerne la vérité déduite de celle qui est explicitement révélée. Pour celle-ci aussi l'affirmation divine est véritablement posée. C'est ce qui a été établi précédemment ; et c'est ce qui nous suffit, car nous rencontrons ici le caractère primordial du dogme, la révélation, à laquelle la définibilité par l'Eglise suit nécessairement.

Pour ce qui est de la confirmation apportée à l'appui de l'objection, si elle ne se rapporte qu'aux conclusions théologiques véritables, la réponse qui précède a déjà fait justice de son contenu principal, qui se trouve dans la distinction entre ce que Dieu voit et ce qu'il dit. « Si, disons-nous, elle ne se rapporte qu'aux conclusions théologiques véritables » ; car l'exemple apporté nous semble absolument dépasser ce cadre, et être, de ce chef, malheureusement choisi. Ce n'est pas là un exemple de conclusion théologique. Il n'y a de conclusion théologique que là où, une vérité étant explicitement révélée par Dieu, l'esprit humain, sans le secours d'une nouvelle révélation, peut en déduire une autre vérité, non là où Dieu seul est à même de voir, dans une vérité qu'il affirme, une autre vérité qui y est contenue. Or il est manifeste que lorsque Dieu dit : « Je vis », lui seul peut savoir que « je » équivaut à « Père, Fils et Saint-Esprit » : Jamais un esprit humain, pas plus celui d'un pape que celui d'un simple fidèle, ne pourrait, sans l'aide d'une révélation divine spéciale, voir, ni soupçonner même, la contenance de la seconde affirmation dans la première. De pareilles conclusions, si on peut les appeler de ce nom, échapperaient à toutes nos investigations. L'exemple choisi n'est donc nullement *ad rem*.

Deuxième objection. — Le motif pour lequel nous devons adhérer et adhérons aux dogmes se trouve dans le fait qu'ils sont révélés par Dieu.

Or, nous adhérons aux vérités obtenues par voie de conclusion théologique pour un autre motif. Nous les admettons, non pas formellement parce que Dieu les a révélées, mais bien parce que par notre raisonnement nous voyons que ces vérités sont connexes avec la révélation, qu'elles en dérivent ; c'est le raisonnement qui détermine notre adhésion.

Donc les conclusions théologiques ne peuvent devenir des dogmes.

Réponse. — *a)* Si cette objection était fondée, il faudrait en conclure aussi que les conclusions théologiques ne sont pas l'objet de la foi ecclésiastique. En effet, cette foi, d'après le concept qu'en ont nos adversaires, est basée, comme sur son motif formel, sur l'enseignement de l'Eglise, non sur le fait que nous voyons qu'une conclusion est contenue dans un principe révélé. Il est certain que la conséquence indiquée ne sera pas admise par ceux qui apportent cette objection. Ils ne peuvent donc pas plus admettre une conséquence analogue pour la foi divine. Qui prouve trop ne prouve rien.

b) La mineure de cet argument affirme une chose tout à fait inexacte. Ce qui nous détermine à adhérer aux conclusions théologiques, ce n'est pas le raisonnement humain, en vertu duquel nous les voyons découler des principes révélés, mais c'est bien la foi divine par laquelle nous croyons ces principes eux-mêmes. — En tout ordre de connaissances, ce qui motive notre adhésion à une conclusion quelconque, c'est l'adhésion donnée aux principes d'où dérive cette conclusion. Et cette adhésion donnée aux principes ne joue pas seulement en cela un rôle de condition *sine qua non*, mais celui d'une véritable cause. La preuve en est que, si l'on raisonne en partant d'un principe reconnu faux, et par conséquent non admis, on n'admettra aucune

des conclusions que l'on verra découler de ce principe. Si, par exemple, je pose cette assertion, que je sais être fausse : « Saint Thomas d'Aquin n'a jamais existé », je vois avec une entière certitude qu'elle entraîne cette conséquence : « Saint Thomas d'Aquin n'a pas écrit une *Somme Théologique* » ; mais je n'admettrai pas cette conséquence, parce que je n'admets pas l'assertion d'où elle découle. Au contraire, si l'on admet le principe d'où l'on part, qu'il soit vrai ou faux, on admettra aussi toutes les conclusions que l'on en déduira : Celui qui croirait par erreur que saint Thomas est un personnage fictif, croira aussi qu'il n'est pas réellement l'auteur d'une *Somme Théologique*. Ce n'est donc pas le raisonnement déductif, mais bien l'adhésion au principe qui nous fait adhérer aux conclusions. Or dans le cas des conclusions théologiques, l'assentiment donné aux principes n'est autre que l'assentiment de la foi divine ; c'est donc aussi de foi divine que nous admettons ces conclusions. — Ce fait deviendra plus clair encore par les réponses à donner à l'objection suivante.

Troisième objection. — Cet argument est analogue aux deux précédents. Il importe cependant de le produire et de l'examiner à part, d'abord parce que, tout en se rapportant à la même matière que les deux autres, il l'envisage à un point de vue différent, ensuite et surtout parce qu'il nous livre la considération qui semble bien être le fondement principal de l'opinion qu'il défend.

Le caractère le plus essentiel du dogme se trouve en ceci que c'est la révélation divine qui nous le fait connaître.

Or ce qui nous fait parvenir à la connaissance des conclusions théologiques, ce n'est pas la révélation divine, mais bien le raisonnement humain.

Donc les conclusions théologiques ne peuvent devenir des dogmes.

Réponse. — *a)* On peut d'abord répondre à cet argument qu'il repose sur une évidente confusion contenue dans la

mineure. Sans doute le raisonnement humain joue un certain rôle relativement aux conclusions théologiques ; c'est même de là que vient leur nom de conclusion Mais ce rôle est bien déterminé ; et il importe de le définir exactement, pour n'en pas exagérer la portée. L'effet du raisonnement, en cette matière, n'est pas de nous rendre évidente et certaine la vérité des assertions obtenues par voie de conclusion, mais seulement de montrer leur caractère logique de conclusions, leur inclusion dans les principes révélés. En d'autres termes, le raisonnement théologique, pris isolément de la révélation, ne nous conduit pas à cette conclusion : « Telle assertion est vraie », mais seulement à cette autre : « Telle assertion est contenue comme une conclusion dans tel principe révélé ». Seule, au contraire, la révélation divine, tombant sur le principe d'où est partie la déduction, nous assure que l'assertion obtenue comme conclusion est vraie [1]). On peut donc définir les rôles respectifs de la révélation et du raisonnement en cette matière, en disant que celui-ci nous fait connaître les conclusions théologiques en tant que conclusions, tandis que celle-là nous les fait connaître quant à leur contenu, en en certifiant la vérité intrinsèque. Le rôle du raisonnement est, par rapport à nous, plus immédiat, mais, au point de vue de la vérité à connaître, purement accidentel ; celui de la révélation est, pour nous, plus médiat, mais, par rapport à la connaissance à acquérir, seul essentiel. Le raisonnement agit, à ce dernier point de vue, comme condition *sine qua non*, la révélation comme une vraie cause. En dernier ressort, et à proprement parler, c'est la révélation qui nous fait connaître les conclusions théologiques.

b) Ceux qui apportent cet argument oublient la condition dans laquelle se trouvent, par rapport à toutes les vérités révélées, tous ceux qui n'ont pas reçu de Dieu une révélation immédiate s'adressant directement à eux. Pour les pro-

1) Cfr. la réponse donnée à l'objection précédente.

phètes et les apôtres, favorisés de cette révélation immédiate, il n'y avait aucun intermédiaire entre l'acte révélateur de Dieu d'une part, et leur connaissance des vérités révélées d'autre part. Il n'en va pas ainsi pour nous. Pour toutes les vérités révélées, qu'elles le soient implicitement ou explicitement, qu'elles soient définies ou non, il y a toujours un intermédiaire entre la révélation divine et notre connaissance de ces vérités. Cet intermédiaire est tantôt l'enseignement de l'Eglise, ce qui sera surtout le cas pour les dogmes définis ; tantôt le travail de l'esprit humain prenant connaissance du contenu immédiat de l'Ecriture ou de la Tradition, pour les vérités explicitement révélées, mais non encore définies ; tantôt le raisonnement déductif dégageant les conclusions des prémisses révélées, pour les conclusions théologiques. Et encore faisons-nous abstraction pour le moment des innombrables générations de fidèles qui ont conservé et nous ont transmis le dépôt révélé. Si donc de l'existence de cet intermédiaire dans le cas des conclusions théologiques il fallait conclure qne celles-ci ne parviennent pas à notre connaissance par la révélation divine, et ne peuvent par conséquent prétendre à devenir des dogmes, il faudrait tirer la même conclusion pour toutes les vérités explicitement révélées, définies ou non par l'Eglise. Ces vérités n'auraient alors constitué des dogmes que pour ceux qui les auraient directement reçues de Dieu ; mais elles ne le seraient plus pour nous, qui n'avons pas reçu de révélation immédiate. Cela reviendrait à dire qu'il n'y a pas de dogmes pour nous. Une pareille assertion est certainement très loin de la pensée de nos adversaires. Mais ils devront donc être logiques, et ne pas dénier non plus le caractère dogmatique aux conclusions théologiques.

c) Enfin on doit répondre à cette objection, et en même temps aux deux précédentes, qu'elles ne tiennent pas compte de la pratique séculaire de l'Eglise, et y contredisent tout à fait. Nous avons vu plus haut que l'Eglise a défini un nombre très grand de conclusions théologiques, et ce fait

est reconnu par tous, tenants ou adversaires de l'aptitude de ces conclusions à devenir des dogmes. Elle les a mises sur le même pied que les vérités immédiatement révélées, sans faire même l'ombre d'une distinction ; elle les propose comme devant être crues de foi divine ; elle proclame parfois en termes explicites qu'elles sont révélées par Dieu. La pratique constante de l'Eglise dans l'exercice de son magistère infaillible montre donc à satiété qu'elle considère les conclusions théologiques comme aptes à devenir des dogmes, comme possédant, de soi, un véritable caractère dogmatique. Suivons avec sécurité cet avis de l'Eglise, qui ne se trompe jamais.

Quatrième objection. — Les trois objections qui précèdent ont un fondement commun : c'est le rôle certain, et que nous ne cherchons pas à nier, du raisonnement humain par rapport aux conclusions théologiques. A cause de l'intervention de ce raisonnement, qui constitue un intermédiaire entre l'acte révélateur de Dieu et notre connaissance de ces conclusions, on a cru que celles-ci ne sont pas l'objet de la révélation divine, qu'elles ne sont pas croyables de foi divine, qu'elles ne parviennent pas à notre connaissance par un moyen divin. Nous avons vu ce qu'il faut en penser. Mais il faut pourtant nous étendre encore sur ce sujet, et aller au cœur de la question, pour établir clairement la vraie fonction du raisonnement humain dans l'obtention de toute conclusion, quelle qu'elle soit. Cette fonction mal comprise donne lieu à une objection contre notre thèse, qui peut, à première vue, sembler irréfutable. L'objection est, somme toute, une instance contre les réponses données aux trois difficultés précédentes. Nous l'apportons cependant comme un argument à part, tant à cause de son importance, qui nous obligera à nous y arrêter assez longtemps, qu'à cause de ce fait que, du terrain propre de la conclusion théologique, elle nous transporte sur celui de la conclusion en général. En voici la teneur :

Si pas toutes les conclusions théologiques, au moins un grand nombre d'entre elles, celles notamment qui sont déduites d'une prémisse révélée combinée avec une prémisse naturelle non révélée, ne peuvent nullement être dites révélées, pas même d'une manière implicite. Elles manquent donc de la qualité essentiellement nécessaire pour qu'une vérité puisse devenir un dogme, et ne peuvent le devenir.

Et la preuve de l'affirmation posée est facile à faire : Dans un raisonnement la conclusion ne suit pas d'une seule des prémisses, mais de l'ensemble des deux.

Or dans le cas visé, il est manifeste que l'ensemble des deux prémisses n'est pas révélé, puisque sur l'une d'elles la révélation ne tombe d'aucune manière.

Donc dans ce cas la conclusion ne peut d'aucune façon être dite révélée.

Réponse. — Une remarque préliminaire s'impose d'abord ici : C'est que cette objection n'a pas en réalité une portée aussi étendue qu'il peut sembler à première vue, et ne s'applique qu'à un nombre de cas relativement restreint. Cela pour deux motifs : 1° Beaucoup de principes naturels sont affirmés explicitement dans l'Ecriture sainte, et sont par là révélés. 2° D'autres vérités naturelles peuvent être déduites par le raisonnement des seuls principes explicitement révélés, et seront donc à leur tour révélées, quoique seulement d'une manière implicite. Partout donc où une prémisse uniquement connue par la révélation est combinée avec une autre qui, tout en étant de soi naturelle, tombe cependant sous la révélation de l'une de ces deux manières, partout aussi où deux principes de soi naturels, mais en même temps révélés, sont combinés, la conclusion qui en découle sera également révélée, puisque l'ensemble des deux prémisses l'est. De ce fait l'objection perd déjà une bonne partie de son importance.

Mais il y a moyen de l'écarter tout à fait. On pourra s'en convaincre *a priori*, en remarquant qu'on peut la rétorquer contre l'adversaire, et conduire ainsi celui-ci à l'ab-

surde. En effet, si dans le cas visé la conclusion ne peut être dite révélée, parce que l'ensemble des deux prémisses ne l'est pas, il faudra admettre aussi qu'elle ne peut pas être dite connue naturellement, puisque l'ensemble des deux prémisses n'est pas naturellement connu, au moins là où l'une d'elles ne peut l'être à cause de son caractère mystérieux. Il faudra bien que l'adversaire admette cette conséquence. Mais alors nous nous trouvons devant ce fait qui implique contradiction : Une assertion, la conclusion en question, est connue par nous, et connue avec certiude ; mais elle ne l'est ni par la voie de l'évidence naturelle, de la science, ni par celle de l'autorité, de la foi. Ce fait, disons-nous, impliquerait contradiction ; car la certitude ne peut être obtenue par nous que par l'une de ces deux voies ; une troisième n'existe pas. Force nous est de conclure que l'objection, puisqu'elle mène à une absurdité, doit pécher par quelque endroit.

Elle pèche par la manière dont elle conçoit le raisonnement humain, en disant que la conclusion d'un syllogisme ne suit pas de l'une des prémisses prise isolément, mais seulement de l'ensemble des deux prémisses. — Cette assertion a besoin d'être soigneusement distinguée. Elle est vraie si on l'entend de la conclusion considérée sous un aspect subjectif, c'est-à-dire en tant que connue par nous ; elle est fausse, si on l'entend de la conclusion considérée objectivement, en elle-même. Expliquons-nous et prouvons.

Trop souvent on est porté à considérer le syllogisme comme une sorte de fabrique de vérités, en ce sens que la conclusion serait, considérée objectivement, quant à son contenu, le produit de la réunion des deux prémisses, l'une seule de celles-ci, prise isolément, ne contenant pas la conclusion. C'est là une conception erronée de la fonction du raisonnement. Si cette efficacité plus grande des prémisses réunies par rapport à la conclusion en elle-même était donnée, si seul l'ensemble des prémisses, non chacune d'elles à part, contenait la conclusion, cela devrait provenir

de l'une de ces deux causes : ou bien l'ensemble des prémisses réunies constitue, à la manière d'une combinaison chimique, quelque chose de nouveau, qui contient plus que chacune des prémisses à part; ou bien l'une des prémisses, en s'ajoutant à l'autre, étend, amplifie le contenu de celle-ci. Il n'y aurait pas d'autre explication à trouver à ce fait.

Or ces deux explications sont également à rejeter, pour ce motif unique que les prémisses ne font que se juxtaposer, sans s'influencer en quoi que ce soit ; l'une ne rend pas plus ample le contenu de l'autre, et les deux réunies ne forment pas une unité nouvelle aux propriétés nouvelles. A peine donc de devoir dire que la conclusion ne suit pas des prémisses, il faut admettre qu'elle est contenue dans chacune d'elles prise à part, que chaque prémisse affirme déjà implicitement ce que la conclusion dit explicitement.

Mais alors le syllogisme, le raisonnement, n'est-il pas inutile ? Il l'est certainement quant à la position de ce qu'affirme la conclusion, quant à l'existence objective de ce que celle-ci énonce ; il ne l'est pas, au contraire, au point de vue de notre connaissance de la conclusion, au point de vue de la conclusion considérée subjectivement, c'est-à-dire en tant que connue par nous. Notre connaissance est, de sa nature, bien imparfaite, bien fragmentaire. Lorsque nous connaissons un principe, nous ne voyons pas aussitôt toutes les conclusions que ce principe contient et entraîne nécessairement; nous n'avons encore par là qu'une lumière partielle, réduite, qui ne nous montre directement, à nous, qu'une face des choses. Il faut qu'une lumière s'ajoute à la première pour éclairer devant notre esprit une autre face de la réalité, qu'un autre principe s'adjoigne au premier pour aider notre intelligence à mieux pénétrer celui-ci et à en voir plus distinctement le contenu plénier. Si, en connaissant un principe, nous voyions en même temps, d'un coup d'œil, tout ce qui en découle, le raisonnement serait tout à fait superflu. Mais nous n'en sommes pas là ; la condition naturelle de notre esprit est tout autre.

Une seule idée ne nous suffit pas pour connaître pleinement un objet, il nous faut pour cela des idées multiples, éclairant dans l'objet les multiples faces qu'il présente à notre esprit; ces idées, nous les joignons et les disjoignons ; nous connaissons, dit saint Thomas, « componendo et dividendo », en affirmant et en niant. De même, un seul coup d'œil sur un principe ne nous suffit pas pour savoir aussitôt tout ce que celui-ci contient, il nous faut le confronter avec d'autres principes, faire tomber sur lui la lumière de ceux-ci, et alors seulement nous pouvons nous rendre compte de tout ce qu'il affirme réellement sans l'énoncer expressément. Le raisonnement n'est donc pas un producteur de vérités ; il est une lampe allumée devant notre esprit, lui permettant de voir ce qui, sans elle, lui resterait caché. Et à ce titre il nous est tout à fait indispensable.

C'est bien de cette manière que saint Thomas conçoit le rôle du raisonnement. A preuve les deux textes suivants : « In intellectu sic est, quod si seorsum intelligat principium et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius; sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis » [1]). Il faut bien qu'un principe pris isolément contienne en lui seul les conclusions qu'il fait connaître, puisque la possibilité existe de connaître les conclusions par la seule connaissance du principe. — Ce n'est pas là une pure possibilité ; c'est, d'après saint Thomas, un fait dans la connaissance angélique. Entendons sa lucide parole : « Inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsa cognitione principii noti

1) 1ª, qu. XIX, art. V.

inspicerent, quasi notas, omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in angelis, quia statim in illis quae primo naturaliter cognoscunt inspiciunt omnia quaecumque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales, quia etiam apud nos ea quae statim naturaliter apprehenduntur intelligi dicuntur ; unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, rationales vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset »[1]. « Angeli syllogizare possunt tamquam syllogismum cognoscentes, et in causis effectus vident et in effectibus causas, non tamen ita quod cognitionem veritatis ignotae acquirant syllogizando ex causis in causata et ex causatis in causas »[2].

Il y a donc moyen de voir dans un principe beaucoup de conclusions, et cela d'un seul coup d'œil, sans recourir à un autre principe, ni au procédé discursif, au raisonnement ; les anges connaissent de fait de cette manière. C'est donc qu'un seul principe, non combiné avec d'autres, contient bien réellement de nombreuses conclusions. Que si nous, pour connaître ces conclusions, nous devons recourir à plusieurs principes réunis, cela provient uniquement de la faiblesse de notre lumière intellectuelle, non d'un défaut d'ampleur d'un principe quelconque isolé ; à cette faiblesse de notre vue intellectuelle il doit être remédié par la lumière conjointe des principes assemblés. Concluons que, pour saint Thomas aussi, le raisonnement, le syllogisme, ne joue qu'un rôle d'auxiliaire nécessaire pour notre connaissance de la vérité, non un rôle de producteur de la vérité, et qu'une

1) Ia, qu. LVIII, art. III, corp.
2) *Ibid.*, ad 2.

conclusion, considérée dans son contenu objectif, découle de chacune des prémisses prise à part, non du seul ensemble des prémisses.

Première instance. — C'est une loi de logique admise par tous, que la conclusion revêt nécessairement les caractères de la prémisse la plus faible, la moins bien conditionnée : « Pejorem semper sequitur conclusio partem ».

Or dans le cas qui nous occupe, le cas des conclusions théologiques obtenues par l'intermédiaire d'une prémisse purement naturelle, l'une des prémisses n'est pas révélée par Dieu.

Donc la conclusion n'est pas révélée par Dieu.

Réponse. — Rétorquons d'abord cette nouvelle objection tout comme la précédente. Dans le cas donné, l'objectant, s'il tient à ses prémisses, sera amené à dire que la conclusion est connue naturellement, ce qui est évidemment faux, puisque jamais elle n'aurait pu être connue sans l'aide de la révélation, et que pour ce motif même on l'appelle une conclusion théologique.

Cela nous avertit que l'argument a un défaut dans la cuirasse. Pour indiquer ce défaut, il nous suffit de demeurer conséquent avec ce que nous venons d'exposer sur la nature du raisonnement et du syllogisme ; c'est évidemment en fonction de cette nature qu'il faut entendre les lois du syllogisme. La loi fameuse qu'on nous objecte doit donc être bien comprise. Elle est vraie, si on l'entend de la conclusion en tant qu'elle est connue par nous, en tant qu'elle est considérée formellement comme conclusion découlant, par rapport à notre connaissance, de l'ensemble des deux prémisses. Elle est fausse, si on l'entend de la conclusion prise en elle-même, quant à la vérité qu'elle énonce, quant à son contenu matériel. Nous croyons avoir démontré que, considérée de cette dernière façon, toute conclusion est réellement contenue dans chaque prémisse isolément prise. Il s'ensuit que les conclusions théologiques

dont nous parlons ici sont contenues réellement dans un principe révélé, et sont donc, elles aussi, réellement révélées. La prémisse non révélée dont il est fait usage se borne à nous faire voir cette inclusion de la conclusion dans le principe révélé, et à nous amener ainsi à la connaissance de la conclusion.

Deuxième instance. — La révélation se définit : « La manifestation d'une vérité inconnue faite par Dieu à l'homme ». D'où il suit que ces vérités seules sont révélées, qui nous sont manifestées, non par la raison naturelle, mais par la parole divine.

Or, il ressort de la réponse précédente que les conclusions théologiques ici visées nous sont manifestées autant par la raison naturelle que par la parole révélatrice de Dieu.

Elles ne sont donc pas révélées, et l'objection reste entière.

Réponse. — La rétorsion de l'argument et la réduction à l'absurde sont possibles ici comme pour les deux arguments précédents. Mais passons, et donnons aussitôt une réponse directe.

Il n'y a rien à redire à la majeure de cette instance ; elle donne la définition universellement admise de la révélation et en tire une conclusion irréprochable. Mais la mineure appelle une réserve importante. Les conclusions théologiques visées, nous dit-on, nous sont manifestées par la raison autant que par la parole révélatrice de Dieu. C'est une affirmation que nous ne pouvons laisser passer sans la distinguer d'importance. Ces conclusions nous sont manifestées aussi par la raison naturelle, à parler improprement et « secundum quid », c'est-à-dire, quant à quelque chose de tout à fait accessoire, oui ; elles le sont à proprement parler, et « simpliciter », c'est-à-dire, quant à ce qui constitue l'objet véritable et seul essentiel de notre connaissance, non.

Cela a besoin de quelque explication. Nous l'avons dit suffisamment déjà, nous ne nions nullement l'intervention du raisonnement dans la connaissance des conclusions théologiques, ni celle d'un principe naturel dans la connaissance de la catégorie spéciale de ces conclusions dont nous nous occupons en ce moment. Mais quel est ici le vrai rôle de ce principe naturel ? Il est tout à fait semblable à celui du raisonnement en général dans l'obtention de n'importe quelle conclusion théologique, puisque ce principe n'intervient que comme un facteur du raisonnement. Or, nous avons caractérisé auparavant la vraie fonction de celui-ci dans la présente matière. Ce qu'il nous fait connaître, ce n'est pas la vérité intrinsèque de ce qu'affirme la conclusion obtenue, vérité qui constitue cependant le seul objet essentiel vers lequel tend notre connaissance ; c'est seulement l'inclusion de la conclusion dans le principe révélé, c'est le caractère logique de conclusion inhérent à l'assertion à laquelle le procédé discursif nous fait aboutir. Par rapport à l'objet propre et véritable de notre connaissance en cette matière, la raison naturelle, avec tous ses principes et tous ses raisonnements, se trouve dans une impuissance radicale, et dans l'obtention de cette connaissance elle ne joue que le rôle d'une condition *sine qua non*, non celui d'une véritable cause. Ce n'est pas une semblable intervention de la raison qui permet de dire que les conclusions obtenues ne sont pas révélées par Dieu. Au contraire, seule la révélation est ici la vraie cause de notre connaissance.

Troisième instance. — Au point de vue auquel nous nous plaçons ici, il est bien indifférent que la raison nous fasse connaître la conclusion théologique en tant seulement que conclusion, ou quant à la vérité de son contenu, qu'elle joue un rôle principal ou secondaire. Toute intervention de la raison, quelle qu'elle soit, fait que la conclusion n'est pas vraiment révélée.

En effet, seules ces vérités peuvent être dites révélées

tout court, « simpliciter », que nous parvenons à connaître par la seule parole divine.

Or, les conclusions ici en question ne parviennent pas à notre connaissance par la seule parole divine, mais aussi par l'aide de la raison.

Donc elles ne sont pas révélées tout court, « simpliciter ».

Réponse. — Distinguons la majeure de l'argument. Ces vérités seules peuvent être dites révélées tout court, que nous parvenons à connaître par la seule parole divine, sans intervention de la raison : en ce sens que la raison, par elle-même, est impuissante à nous les faire connaître, que seul Dieu peut nous en donner la connaissance, je le concède ; en ce sens que toute intervention de la raison, quelque accessoire qu'elle soit est exclue, je le nie. Or, nous l'avons vu, l'intervention de la raison, dans les cas qui nous occupent, est réellement accessoire ; c'est celle d'une condition *sine qua non*.

Et voici une autre distinction, qui s'ajoute à la première et la renforce : Ces vérités seules sont révélées tout court que nous connaissons par la seule parole divine sans aucune aide de la raison : en ce sens que l'aide de la raison est exclue pour la connaissance de ces vérités comme vérités, je le concède ; en ce sens qu'elle est exclue aussi pour la connaissance de ces vérités comme conclusions, je le nie.

Toutes les explications qui ont précédé ont montré suffisamment, espérons-nous, le sens et le bien fondé de ces distinctions. Cependant pour en rendre la réalité plus saisissante, et pour achever de mettre la vérité dans tout son jour, examinons d'une manière complète, et analysons par le menu, ce qui provient de la révélation, et ce qui est attribuable à la raison dans la connaissance des conclusions dont il s'agit.

1° Par elle seule, la raison ne peut rien connaître par rapport à ces conclusions, absolument rien. Ceci vaut à toute évidence pour les cas où la prémisse révélée employée est un mystère que nous ne pouvons connaître que

par la révélation ; mais c'est vrai aussi lorsque cette prémisse est une vérité naturellement connaissable, puisque, là où il s'agit d'obtenir des conclusions non pas quelconques, mais théologiques, on considère toujours cette prémisse en tant que révélée, et que son caractère révélé ne peut être connu que grâce à la révélation. Au point de départ de toute conclusion théologique, on trouve donc toujours un principe surnaturel, inaccessible à la raison. Il est vrai que, conformément à ce que nous avons dit, la conclusion à obtenir est aussi contenue dans la prémisse naturelle non révélée. Mais nous avons vu aussi que notre connaissance de la conclusion dépend essentiellement de l'ensemble des deux prémisses. Sans l'aide de la révélation, la raison ne peut donc rien connaître de la conclusion théologique, pas même le fait qu'elle est contenue comme conclusion dans telle vérité naturelle. Elle pourrait bien peut-être arbitrairement s'imaginer le principe révélé et le supposer vrai, comme elle peut supposer vraie une absurdité, et partir de là pour en déduire des conclusions, en le combinant avec des vérités naturelles. Mais elle saurait que ce n'est là qu'un jeu parfaitement vain de l'esprit, par lequel elle n'enrichirait en aucune manière ses connaissances réelles, comme, par exemple, elle n'acquerrait aucune connaissance réelle en supposant que saint Thomas n'aurait jamais existé, et en tirant les conclusions que cette absurdité comporterait.

2° Lorsque Dieu révèle un principe quelconque, son affirmation, qui constitue la révélation active, tombe aussi très réellement sur toutes les conclusions que ce principe comporte. De la part de Dieu, par conséquent, se trouve réalisé, par rapport à ces conclusions, tout ce qu'une vraie révélation exige de sa part. Il sait du reste que la raison humaine, à l'aide de ses principes naturels, peut déduire du principe révélé telles conclusions qui y sont contenues, et il ferait œuvre parfaitement superflue en révélant encore les vérités naturelles suffisamment connues, par lesquelles on arrive à ces conclusions.

3° Un principe étant révélé par Dieu, la raison, grâce à sa lumière propre, trouve en elle-même le moyen, la possibilité d'en déduire certaines conclusions. Mais le fait de les en déduire, elle le doit encore à la révélation, qui l'y excite en lui affirmant la vérité de tel principe inconnu. Sans la révélation, en effet, comme nous venons de le voir, la déduction de ces conclusions n'eût été qu'un jeu inutile, auquel probablement elle n'aurait jamais songé, et dont elle aurait bien fait de s'abstenir, si elle y eût songé.

4° Que si la conclusion comme conclusion, c'est-à-dire, le caractère logique de conclusion, est quelque peu du domaine de la raison, une fois la révélation divine du principe posée, il n'en va pas de même de la vérité intrinsèque de l'assertion que la conclusion énonce. De cette vérité, qui constitue pourtant le seul objet réellement important de notre connaissance, puisque, si nous l'ignorons, il ne nous servirait de rien de savoir que telle conclusion est entraînée par tel principe, de cette vérité la raison ne peut juger par ses principes à elle. Nous ne la connaissons qu'en vertu de la révélation, qui nous fait connaître la vérité du principe d'où la conclusion visée découle. Seule la révélation nous fait connaître la vérité intrinsèque à la fois du principe et de la conclusion ; la raison ne joue aucun rôle en cela.

En résumé, par rapport aux conclusions théologiques visées, la révélation active est réellement donnée par Dieu. Pour ce qui est de la révélation passive ou de notre connaissance de ces conclusions, cette connaissance, en tant que tombant sur la vérité intrinsèque de la conclusion, est fournie uniquement par Dieu dans l'acte révélateur ; en tant que tombant sur la conclusion comme conclusion, elle est fournie en partie par la révélation, en partie par la raison. Il y a là plus qu'il n'en faut pour pouvoir appeler ces conclusions réellement révélées et révélées tout court.

Terminons cet exposé par une comparaison, qui est en même temps un argument à la fois absolu et *ad hominem*. Les théologiens, ceux-là aussi qui nient le caractère dog-

matique des conclusions théologiques, admettent communément que des propositions comme celle-ci : « Benoît XV est le chef suprême de toute l'Eglise ; saint Paul a été conçu dans le péché originel », sont révélées, et même immédiatement révélées. Pourtant ces propositions ne parviennent à notre connaissance que par l'intermédiaire d'une vérité naturellement connue : « Benoît XV a été légitimement élu comme successeur de saint Pierre ; saint Paul est homme ». Le recours au raisonnement humain, l'emploi même d'une prémisse naturellement connue, ne sont donc pas un obstacle à ce qu'une conclusion soit considérée comme immédiatement révélée. A plus forte raison ne le sont-ils pas à ce qu'une conclusion soit médiatement ou implicitement révélée. Toute conclusion théologique, par conséquent, de quelque manière qu'elle soit obtenue, est réellement révélée par Dieu, et capable par là, de par sa nature même, d'enrichir le trésor dogmatique de l'Eglise [1]).

Cinquième objection. — Divers documents pontificaux et conciliaires nous obligent à admettre l'existence d'une foi ecclésiastique.

Or cette foi ne peut exister sans objet.

1) On pourrait, toujours en s'appuyant sur le rôle joué par le raisonnement dans l'obtention des conclusions théologiques, attaquer encore notre thèse par un autre côté, à savoir, du côté de la certitude que nous avons de ces conclusions. On pourrait argumenter comme suit : Notre connaissance de ces conclusions dépendant de l'ensemble des deux prémisses, dont l'une n'est que naturellement connue, et la conclusion, en tant que connue par nous, revêtant le caractère de la prémisse la moins bien conditionnée, il s'ensuit que nous n'avons de ces conclusions qu'une certitude naturelle. Or la certitude de la foi divine est supérieure à la certitude naturelle, comme l'enseigne saint Thomas. Donc ces conclusions ne peuvent être l'objet de la foi divine, ni devenir des dogmes.

La réponse n'est pas bien difficile. Notre connaissance des conclusions théologiques n'est pas nécessaire pour que ces conclusions soient l'objet de la foi, mais seulement pour qu'existe pour nous l'obligation subjective de faire porter sur elles notre acte explicite de foi. Dieu seul, indépendamment de toute connaissance humaine, a, par la révélation, constitué l'objet immuable de la foi. Tout ce qu'il a révélé tombe sous la foi, et rien d'autre ; et par la vertu de foi tous les chrétiens de tous les âges admettent tout le révélé, et rien d'autre. C'est ainsi que, longtemps avant que les théologiens aient songé au fait que

Il faut donc que certaines catégories de vérités soient assignées comme l'objet de cette foi.

Or cet objet ne peut être constitué ni par les vérités immédiatement révélées, puisqu'elles ressortissent nécessairement à la foi divine, ni par des vérités purement naturelles n'ayant aucun rapport avec la révélation, puisque le magistère de l'Eglise ne s'étend pas à ces vérités ; il ne peut donc se trouver que dans les conclusions théologiques, qui forment l'unique intermédiaire entre les deux catégories précédentes.

Donc les conclusions théologiques, n'étant pas l'objet de la foi divine, ne peuvent devenir des dogmes.

Quant à la preuve de l'existence d'une foi ecclésiastique, elle est fournie par les quatre faits suivants :

1° Le pape Clément XI, dans sa bulle *Vineam Domini*, qui condamne le « silence respectueux » des jansénistes, dit bien que les fidèles sont strictement tenus d'adhérer, non seulement de bouche, mais aussi de cœur, à l'acte pontifical condamnant les cinq propositions et les déclarant contenues dans le livre de Jansénius, mais il ne dit pas qu'ils soient tenus de croire de foi divine que ces propositions sont contenues dans ce livre et appartiennent au sens voulu par l'auteur. Il faut donc songer ici à la foi ecclésiastique.

2° Le même pontife, dans la même bulle, déclare que

notre âme est essentiellement la forme substantielle de notre corps, tous les chrétiens ont, implicitement, admis ce dogme. C'est ainsi encore que nombre de théologiens croient implicitement des doctrines qu'ils combattent explicitement, parce que, par une erreur involontaire, ils les jugent contraires à la révélation.

Notre connaissance par laquelle nous savons que telle assertion est révélée par Dieu, ne fait donc pas que cette assertion appartienne à la foi ; elle fait seulement que nous soyons subjectivement tenus de nous dire : Je crois cette assertion. Sachant, par exemple, que Marie est conçue sans péché, nous devons explicitement adhérer à ce dogme ; sachant qu'elle est médiatrice universelle dans la collation de la grâce, nous sommes obligés de croire explicitement cette conclusion théologique. Mais pour l'existence de cette obligation subjective, comme de toute autre, il suffit d'une certitude subjective naturelle quant au fait que telle doctrine est révélée.

ceux qui penseront ou diront le contraire de ce qu'il statue transgressent par là les constitutions apostoliques, et encourent toutes les peines édictées dans ces constitutions ; mais il ne dit pas qu'ils se rendent coupables d'hérésie. Donc ceux-là ne pèchent pas contre la foi divine ; et comme ils pèchent cependant en une matière connexe avec la foi, il faudra bien dire qu'il s'agit ici de la foi ecclésiastique [1]).

3° Le concile du Vatican, à la fin de la session troisième, déclare : « Quoniam vero satis non est haereticam pravitatem declinare, nisi ii quoque errores diligenter fugiantur qui ad illam plus minusve accedunt, omnes officii monemus servandi etiam constitutiones et decreta, quibus pravae ejusmodi opiniones ab hac Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt » [2]). Ces paroles distinguent nettement entre les vérités à croire de foi divine, que l'on ne peut nier sans être hérétique, et d'autres vérités, dont la négation ne constitue pas une hérésie ; il faudra donc dire que ces dernières, qui doivent pourtant être crues, doivent l'être de foi ecclésiastique.

4° Enfin il est dit au même concile du Vatican, troisième session, ch. III, *de fide :* « Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia tamquam divinitus revelata credenda proponuntur » [3]). Cette ajoute : « tamquam divinitus revelata » insinue assez clairement que l'Eglise enseigne aussi d'autres vérités qui, n'étant pas en soi révélées par Dieu, ne doivent pas être crues de foi divine, mais seulement de foi ecclésiastique [4]).

Réponse. — Cet argument ne pèche pas par défaut de logique. Il serait sans réplique, si la majeure était réellement prouvée. Mais il s'en faut de beaucoup qu'elle le soit :

1) Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, ed. 11ª, p. 371, n. 1350.
2) *Ibid.*, p. 482, n. 1820.
3) *Ibid.*, p. 476, n. 1792.
4) Ces quatre preuves sont apportées par le cardinal Billot, S. J., *De Virtut. infusis*, tom. I, ed. alt., pp. 262 sq.

aucun des quatre faits apportés ne prouve ce qu'il s'agit de prouver. Examinons-les de près pour nous en rendre compte, et pour trouver même la preuve éclatante de notre thèse dans tel des arguments par lesquels on croit la renverser.

Premier fait. — *a)* Le fait que Clément XI ne dit pas que c'est de foi divine que les fidèles doivent croire que les cinq propositions condamnées sont réellement contenues dans le livre de Jansénius, ne prouve nullement que cette foi ne soit pas en jeu ici. Les papes ne doivent ni ne peuvent parler de tout à propos de tout. Dans le cas présent, ce qui était mis en question par les jansénistes, c'était le point de savoir si les fidèles étaient obligés de croire que les cinq propositions se trouvaient réellement dans l'*Augustinus*, et ultérieurement, s'ils satisfaisaient à leur obligation par un « silence respectueux », ou s'ils étaient tenus à une soumission intérieure du jugement. Sur ces points mis en doute, le pape décide clairement. Mais les jansénistes ne parlaient même pas à ce propos de foi divine ni de foi ecclésiastique. Il était donc tout à fait inutile que le pape en parlât, et tout naturel qu'il n'en parlât pas ; et son silence au sujet de la foi divine ne permet aucunement de conclure que celle-ci n'est pas en jeu ici.

b) On peut rétorquer l'argument contre l'adversaire. Du fait que le pape ne parle pas de foi divine, celui ci conclut qu'il s'agit de la foi ecclésiastique. Mais le pape ne parle pas non plus de foi ecclésiastique ; nous pourrions en conclure de notre côté, si le raisonnement qu'on nous oppose était fondé, qu'il s'agit de la foi divine. Et cela avec beaucoup plus de raison, car la foi ecclésiastique n'est en réalité mentionnée dans aucun acte pontifical, tandis que la foi divine l'est très souvent. Lorsque donc les papes parlent en général de l'obligation de croire, tout indique plutôt qu'ils entendent parler de la foi divine.

c) En recourant à ce fait pour prouver l'existence de la foi ecclésiastique, le cardinal Billot ne s'est pas rendu,

semble-t-il, un compte exact de la portée de la bulle *Vineam Domini* ; car, contrairement à ce qu'il pense, cette bulle affirme bien que ceux qui n'admettraient pas que les cinq propositions appartiennent au sens voulu par l'auteur de l'*Augustinus* pèchent contre la foi divine. Elle ne le dit pas en termes exprès — alors la méprise eût été impossible — mais elle l'affirme certainement d'une manière implicite. Clément XI y dit en effet : « Ita ut qui secus aut contra quoad haec omnia et singula senserint, tenuerint, praedicaverint, verbo vel scripto docuerint aut asseruerint, tamquam praefatarum apostolicarum constitutionum transgressores, omnibus et singulis illarum censuris et poenis omnino subjaceant »[1]... Donc ceux qui, au mépris des enseignements de la bulle *Vineam Domini*, ne croiraient pas que les propositions condamnées contiennent vraiment le sens de l'*Augustinus*, transgressent par là même les constitutions apostoliques visées par Clément XI. Or parmi ces constitutions se trouve entre autres celle d'Innocent X, *Cum occasione*, qui condamna en premier lieu les cinq propositions, et cette constitution les condamne toutes comme hérétiques. Transgresser semblable constitution, c'est se rendre coupable d'hérésie, c'est bien aussi pécher contre la foi divine, puisque l'hérésie s'oppose à cette foi ; et c'est donc bien, d'après Clément XI, la foi divine qui nous oblige à considérer les propositions condamnées comme réellement contenues dans l'*Augustinus*.

On arrive d'ailleurs à cette même conclusion par une voie plus directe encore. Il faut regretter à ce propos une malheureuse inadvertance dont le cardinal Billot a été la victime en apportant cet argument. La bulle de Clément XI statue entre autres ce qui suit : « Damnatum in quinque praefatis propositionibus janseniani libri sensum, quem illarum verba prae se ferunt, ut praefertur, ab omnibus Christi fidelibus ut *haereticum*, non ore solum, sed et corde

1) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, ed. 11a, p. 379, n. 1350.

rejici ac damnari debere ». Dans cette phrase l'attention du cardinal Billot n'est pas tombée sur l'ajoute d'importance essentielle : « ut *haereticum* », et il omet de la reproduire en apportant le contenu de la bulle. Sans ce regrettable lapsus il se fût sans doute aperçu que le document pontifical, qu'il cite pour prouver l'existence de la foi ecclésiastique, exclut au contraire celle-ci pour le cas en question. En prenant le texte complet de la bulle, avec l'ajoute visée, nous apprenons explicitement que tout fidèle doit considérer comme hérétique le sens de Jansénius. Ne pas le considérer comme tel, dire, en d'autres termes, que l'*Augustinus* ne renferme pas les erreurs condamnées dans les cinq propositions, c'est tomber dans l'hérésie, c'est pécher contre la foi divine. Encore une fois, d'après Clément XI, c'est la foi divine qui nous impose de croire que l'ouvrage de Jansénius renferme les propositions condamnées. — L'argument apporté se retourne ainsi contre celui qui s'en sert.

Deuxième fait. — La deuxième preuve appelle les mêmes réponses que la première.

a) Le pape n'était nullement tenu d'indiquer en détail tout ce de quoi se rendent coupables les transgresseurs de sa constitution. Si donc il ne disait pas qu'ils tombent dans l'hérésie, on ne pourrait pas encore en conclure qu'ils n'y tombent pas.

b) En les déclarant en général transgresseurs des constitutions apostoliques, il déclare implicitement qu'ils pèchent contre la foi, puisque les constitutions en question traitent de matières de foi ; et cette foi est certainement la foi divine, puisque ces constitutions condamnent des hérésies, et que l'hérésie n'est opposée qu'à la foi divine. Implicitement le pape déclare donc que ceux qui refusent obéissance à son enseignement se rendent coupables d'hérésie.

c) Il le déclare même explicitement, puisqu'il dit que tous les fidèles doivent rejeter, *comme hérétique*, le sens du livre de Jansénius.

Troisième fait. — Les paroles du concile du Vatican, distinguant entre l'hérésie et les erreurs qui s'en rapprochent plus ou moins, ne prouvent nullement l'existence d'une foi ecclésiastique, quoique le cardinal Billot les trouve si décisives qu'il écrit : « Indubium sane est nos in primis ac potissimum remitti ad certas decretorias definitiones ubi proponuntur quaedam ut firmissime tenenda, non tamen tanquam fidei divinae dogmata, quibus scilicet rejectis, haeretica pravitas incurritur » [1]).

On doit tout simplement se rappeler ici que le terme « hérésie » n'a plus actuellement le sens large qu'il eut dans les siècles passés. Anciennement on qualifiait d'hérésie toute erreur opposée, soit directement, soit indirectement, aux doctrines de foi, que celles-ci fussent définies ou non. C'est ainsi que saint Thomas écrivait : « Ad quam (fidem) aliquid pertinet dupliciter... : uno modo, directe et principaliter, sicut articuli fidei ; alio modo, indirecte et secundario, sicut ea ex quibus negatis sequitur corruptio alicujus articuli. Et circa utraque potest esse haeresis, eo modo quo et fides » [2]). C'est ainsi aussi que Melchior Cano disait de la conclusion théologique proprement dite : « Veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata, et illi qui adversetur aeque erit haereticus ac si sacris litteris traditionibusve apostolorum refragaretur » [3]). Mais actuellement le terme « hérésie » a une signification beaucoup plus restreinte. Il désigne encore une erreur contre la foi, mais pas toute erreur contre la foi. On n'appelle plus de ce nom que les erreurs qui nient directement une doctrine de foi définie par l'Eglise. Les tenants de la foi ecclésiastique ajoutent même que la doctrine niée doit être immédiatement révélée par Dieu, pour que sa négation constitue une hérésie ; mais nous pouvons négliger ici cette ajoute, notre

1) *L. c.*, p. 262.
2) IIa IIae, qu. II, art. II.
3) *De Locis Theol.*, lib. XII, cap. VI, praec. 7.

réponse demeurant adéquate, même si cette ajoute n'était pas faite [1]).

Cela posé, nous répondons à l'objection qu'on nous fait que le concile du Vatican, ayant à parler non aux chrétiens du moyen âge, mais à ceux du XIXe siècle, a évidemment employé le langage de ceux-ci. C'est d'ailleurs une chose admise par tous que les conciles ont toujours attribué aux termes dont ils se servaient le sens qu'on y attribuait à leur époque. Le concile du Vatican a donc pris le mot « hérésie » dans le sens restreint que lui donnent nos contemporains. Il suit de là que la distinction qu'il établit entre les doctrines hérétiques et les erreurs qui se rapprochent de l'hérésie n'entraîne nullement l'existence de la foi ecclésiastique. Pour que cette conséquence fût entraînée, il faudrait que le concile affirmât l'existence de vérités à croire d'un assentiment de foi irréformable, sans qu'elles soient l'objet de la foi divine. Mais il ne dit cela en aucune façon. Par l'usage de la distinction en question, il affirme seulement qu'il y a et des erreurs directement opposées à des vérités de foi définies, c'est-à-dire des hérésies au sens strict, et des erreurs qui, ou bien ne sont pas directement opposées à des vérités de foi, ou bien ne sont opposées qu'à des vérités de foi non encore définies. Cela nous l'admettons pleinement, nous aussi. Mais de là à dire que ces dernières erreurs ne sont pas contraires à la foi divine, ou que les vérités qu'elles nient ne sont pas l'objet de la foi divine, mais d'une foi ecclésiastique, il y a de la marge; la simple inspection des termes suffit pour s'en convaincre. Le concile ne franchit pas cette marge. Ne lui attribuons donc pas une doctrine que ses paroles ne comportent ni directement ni indirectement.

Quatrième fait. — *a)* Lorsque le concile du Vatican dit : « Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in

1) Cfr. DE GROOT, O. P., *Summa apologetica de Eccl.*, ed. alt., qu. IX, art. V, n. 3, p. 339.

verbo Dei scripto vel tradito continentur, et ab Ecclesia, sive solemni judicio, sive ordinario et universali magisterio, tamquam divinitus revelata credenda proponuntur », ses paroles ne comportent nullement la conclusion qu'il existe une foi ecclésiastique. Cette ajoute : « tamquam divinitus revelata credenda proponuntur » est, de soi, susceptible de deux explications. Elle peut signifier, ou bien que l'Eglise propose aussi à croire des vérités qu'elle ne donne pas comme révélées par Dieu, vérités qui seraient alors l'objet d'une foi autre que la foi divine, ou bien que l'Eglise prétend tenir de la révélation divine absolument tout ce qu'elle enseigne, et être toujours l'organe de Dieu dans tout exercice de son magistère. Entre ces deux explications le choix ne peut pas être fait arbitrairement, mais seulement à l'aide de bonnes raisons. Or toutes les raisons nous forcent d'admettre la seconde explication. D'une part tous les arguments apportés pour prouver l'existence d'une foi ecclésiastique ont été trouvés dénués de valeur, tandis que des preuves solides en ont démontré l'inexistence ; d'autre part, et surtout, nous avons prouvé plus haut [1]) que l'Ecriture, la Tradition et l'Eglise elle-même bornent aux seules vérités révélées par Dieu la sphère d'action du magistère ecclésiastique. L'opinion qui croit trouver dans les paroles en question du concile une preuve de l'existence d'une foi ecclésiastique est donc tout à fait à rejeter.

b) Nous pouvons trouver dans le texte même du concile qui est ici débattu, ne disons pas une preuve, mais au moins un indice très fort que notre explication est seule conforme à la pensée du concile. — 1° Si réellement les paroles conciliaires comportaient l'affirmation de l'existence de vérités enseignées par l'Eglise, mais non à croire de foi divine, on ne comprend pas pourquoi le concile ne l'aurait pas dit expressément, et nommé la foi ecclésiastique. Tout l'y aurait invité : il parlait *ex professo* de la foi, et il

1) Voir l'article I de ce chapitre.

venait de mentionner explicitement la foi divine et d'en indiquer l'objet. S'il n'a pas parlé de la foi ecclésiastique, il y a là un indice très défavorable à celle-ci. — 2° De plus, presque immédiatement après les paroles citées, à trois lignes d'intervalle, le concile dit ceci : « Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci ». L'Eglise est ici représentée comme « custos et magistra verbi revelati », c'est-à-dire, comme gardienne et interprète de la révélation, sans plus ; pas d'allusion à une mission doctrinale de l'Eglise par rapport à des vérités non révélées. C'est déjà significatif par soi ; mais ce l'est plus encore du fait qu'il est explicitement parlé ici des notes de l'Eglise en tant que preuves de sa mission doctrinale ; car ces notes doivent servir à nous faire reconnaître cette mission, non pas en partie seulement, mais dans son entièreté. Nous sommes autorisés à conclure que le magistère n'est accordé à l'Eglise que pour enseigner ce que Dieu a révélé, sans jamais aller au delà, et que, par conséquent, tout ce que l'Eglise enseigne est à croire de foi divine, si bien qu'il n'y a nulle place pour une prétendue foi ecclésiastique.

ARTICLE IV

LES FAITS DOGMATIQUES

§ 1

Préliminaires

En abordant ce nouveau paragraphe, il nous faut commencer, pour éviter un grave malentendu, par faire une remarque explicative, d'autant plus importante que sa portée

ne se limite pas au présent article, mais s'étend également à ceux qui doivent suivre.

N'allons-nous pas, en prétendant établir le caractère dogmatique d'une troisième catégorie de vérités, étonner l'un ou l'autre lecteur ? Eh quoi, se dira-t-on peut-être, on vient de nous indiquer deux espèces de vérités capables de devenir des dogmes, les vérités immédiatement révélées et les conclusions théologiques, ce qui est révélé explicitement et ce qui ne l'est qu'implicitement. Va-t-on maintenant pousser la prétention plus loin encore, et vouloir découvrir, au delà même du contenu implicite de la révélation, des vérités que le dogme pourra s'assimiler, qui deviendront elles-mêmes des dogmes authentiques ?

On voit aussitôt la portée et le bien fondé apparent de l'observation. Ce serait, en effet, une tentative vaine, que de vouloir étendre le champ du dogme plus loin encore que ne s'étend le donné implicite du dépôt révélé. Aux vérités qu'on irait chercher là pour les incorporer au dogme on ne découvrirait plus la propriété la plus essentiellement requise pour constituer un dogme, le caractère révélé. Ce serait en outre une tentative dangereuse. On voudrait ainsi faire entrer dans le domaine du dogme ce qui lui est tout à fait étranger, et sous aucun rapport le dogme ni la foi ne pourraient gagner à l'introduction de ces éléments hétérogènes, qu'ils ne pourraient jamais s'assimiler.

Par là on voit facilement aussi la réponse que cette observation appelle de notre part. Non, nous ne tenterons pas l'entreprise impossible dont il s'agit ; nous ne revendiquons pas le caractère dogmatique pour des vérités qui ne sont ni explicitement ni implicitement révélées. Lorsque donc nous prétendons que les faits dogmatiques, les matières disciplinaires, les règles de vie religieuse, les vérités dont l'opposé est condamnable d'une note inférieure à l'hérésie, peuvent devenir des dogmes, nous prétendons en même temps que toutes ces choses sont ou immédiatement ou médiatement révélées ; et, conformément à ce qui a été

dit au sujet du critère à employer pour déterminer l'étendue de l'évolution du dogme, ce sera en établissant leur caractère révélé que nous démontrerons leur caractère dogmatique. Dans les deux articles précédents nous avons indiqué deux grands genres de vérités contenues dans le dépôt révélé ; dans les quatre articles qui vont suivre nous en indiquerons comme quatre espèces particulières, dont certaines peuvent encore se subdiviser en plusieurs espèces inférieures.

Cette remarque faite, passons à l'étude des faits dogmatiques, et tâchons d'en déterminer d'abord la nature et les diverses espèces.

On entend par fait dogmatique un fait connexe avec la doctrine révélée concernant la foi et les mœurs. Cette définition, admise par tous les théologiens, spécifie bien le fait dogmatique, et le met d'emblée à part de tout autre fait, par cette caractéristique qui lui est particulière : sa connexion avec la doctrine révélée. Que l'on note soigneusement cette caractéristique; car c'est elle qui, seule, détermine l'Eglise à s'occuper des faits dogmatiques ; elle constitue comme un prisme, à travers lequel l'Eglise considère toujours ces faits ; elle sera le chaînon par lequel nous montrerons qu'ils se rattachent réellement à l'ensemble dogmatique constitué par la révélation.

On peut donc décomposer le fait dogmatique en un double élément : le simple fait en lui-même, et sa connexion avec la révélation. Dans le fait dogmatique, par exemple, que constitue le contenu de l'ouvrage *Augustinus* de Jansénius, pour user d'un exemple fameux et classique, on peut distinguer ces deux éléments : 1° L'*Augustinus* contient telle doctrine, soit : l'homme ne résiste jamais à la grâce intérieure ; 2° cette doctrine est contraire à la vérité révélée. Ce fait dogmatique, au complet, devrait donc s'énoncer comme suit : Telle doctrine énoncée dans l'*Augustinus* est contraire à la révélation. On voit déjà par là combien des

faits de cette nature méritent d'être appelés dogmatiques, et combien vraie et intime est leur accointance avec le donné révélé.

La définition donnée nous permet également de nous rendre compte qu'il pourra y avoir des faits dogmatiques de nature variée.

Une première espèce est fournie par le contenu des écrits qui traitent de questions connexes avec la foi. La doctrine de tel ouvrage est-elle conforme ou contraire à la révélation, orthodoxe ou hétérodoxe ? Voilà bien une question de fait, et une question de nature dogmatique.

Une seconde espèce est constituée par la sainteté de la vie des hommes. Tel homme a-t-il vécu chrétiennement, saintement, et mérité par là la récompense éternelle ? Voilà également une question portant sur un fait, mais sur un fait touchant intimement à la doctrine révélée.

Une troisième espèce encore pourrait être indiquée, à laquelle la liturgie donne naissance. C'est encore une question de fait, en même temps qu'une question dogmatique, que nous posons, lorsque nous demandons, par exemple : Telle prière est-elle conforme à la foi ? Un sacrement administré de telle façon est-il validement administré ?

La doctrine de foi, entendue au sens strict, la doctrine morale et la doctrine cultuelle donnent ainsi, chacune de son côté, naissance à une foule de faits dogmatiques.

Pour nous en tenir à la manière habituelle de procéder des théologiens, nous devrions, sous cette rubrique des faits dogmatiques, ne traiter que des faits de la première espèce, constitués par les écrits traitant de matières qui se rapportent à la foi. Pour des raisons de fait, fournies surtout par les controverses jansénistes, qui n'eurent trait qu'à l'orthodoxie de l'ouvrage de Jansénius, la dénomination de faits dogmatiques a été restreinte aux faits de cette espèce. Aussi s'est-on habitué à voir les auteurs traiter séparément, comme s'il s'agissait de choses entièrement disparates, des

faits dogmatiques entendus en ce sens restreint et de la canonisation des saints. Ne vaut-il pas mieux cependant se laisser guider ici par des raisons de principe, et rapprocher l'une de l'autre l'étude de deux matières qui, tout en présentant quelques divergences, sont cependant rapprochées de par leur nature même ? Nous nous permettons de le penser. La clarté des idées y gagnera et les deux démonstrations à fournir se prêteront un mutuel appui.

Nous traiterons donc successivement de l'orthodoxie des écrits et de la sainteté des hommes, nous efforçant de démontrer que l'une et l'autre fournissent matière à de vrais dogmes. Nous ne traiterons pas à part des faits dogmatiques fournis par l'exercice du culte et la liturgie. Pour une part, ces faits peuvent être assimilés à ceux que nous étudierons en parlant de l'orthodoxie des écrits, par exemple, lorsqu'il s'agit de juger de la valeur d'une formule de prière. Pour une autre part, ils se rapprochent des actions morales comparées aux préceptes de la vie chrétienne ; c'est le cas, par exemple, de bien des actions accomplies dans l'administration des sacrements ; car la loi chrétienne règle le culte, autant que la vie du chrétien. Pour une troisième part encore, ils rentrent dans la matière disciplinaire, par exemple, là où il s'agit d'actions accomplies non dans l'administration des parties essentielles des sacrements, mais au cours des cérémonies qui la précèdent ou la suivent. Il serait donc tout à fait superflu de traiter séparément des faits dogmatiques ayant trait au culte pour prouver qu'ils peuvent devenir des dogmes, puisque cette démonstration sera pleinement fournie ailleurs.

§ 2

Orthodoxie des écrits

Pour déblayer les voies, et diminuer l'étonnement de ceux qui pourraient s'effrayer de voir ranger les faits dogma-

tiques parmi les vérités qui peuvent devenir des dogmes, faisons d'abord une remarque, qui a la valeur, au regard de la plupart des théologiens, pour ne pas dire de tous, d'un argument *a pari* et *ad hominem*.

Les théologiens semblent unanimes à admettre, nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, que des affirmations comme celles-ci : « Benoît XV est le chef suprême de toute l'Eglise ; saint Paul a été conçu avec le péché originel », sont révélées, et même immédiatement révélées, et constituent à ce titre de vrais dogmes. Elles ne sont, en effet, que l'application à un cas particulier de vérités universelles immédiatement révélées : « Pierre et ses successeurs sont les chefs suprêmes de toute l'Eglise ; tous les hommes sont conçus avec le péché originel », dans lesquelles elles sont déjà équivalemment exprimées par la forme universelle. Or qui ne voit que ces vérités particulières ne sont que l'expression d'un fait dogmatique ? La nature de ces faits ne les empêche donc pas d'être révélés, de constituer des dogmes, et certains sont même avec la révélation en connexion si étroite, qu'ils sont considérés comme explicitement révélés. Pourquoi dès lors devrait-on contester que d'autres puissent l'être implicitement et devenir des dogmes à leur tour ? On n'en voit aucune raison. Au contraire, la connexion que tous ils ont avec la révélation semble devoir nous faire affirmer qu'ils tombent tous de quelque façon sous la révélation, et constituent donc tous une matière vraiment dogmatique.

Cette remarque ayant ouvert les voies, passons aux preuves directes et de valeur absolue de notre thèse, pour ce qui concerne l'orthodoxie ou l'hétérodoxie des écrits.

Première preuve. — Tout ce qui tombe, soit médiatement, soit immédiatement, sous la révélation divine peut devenir un dogme. Nous croyons l'avoir suffisamment établi plus haut.

Or l'orthodoxie des écrits tombe au moins médiatement sous la révélation divine.

Donc cette orthodoxie peut devenir un dogme.

La mineure de cet argument a besoin d'une preuve, qui est facile à fournir. Par le fait même que Dieu révèle immédiatement une vérité quelconque, il révèle médiatement que tout écrit enseignant l'opposé de cette vérité est contraire à la révélation, à la foi : ceci est un corollaire nécessaire de cela, et il n'est pas possible d'affirmer la vérité donnée sans affirmer implicitement ce corollaire. Concrétisons cette preuve par des exemples. Lorsque Dieu révèle que le Père et le Fils sont consubstantiels, il révèle implicitement et on doit nécessairement conclure aussitôt que tout livre niant cette consubstantialité est en contradiction avec la révélation. C'est ce que l'Eglise a défini dans un cas particulier en condamnant au concile de Nicée l'écrit d'Arius intitulé *Thalia*, faisant ainsi un dogme de ce fait dogmatique. Lorsque Dieu affirme qu'il n'impose à personne l'impossible, tout écrit lui imputant cette monstruosité s'oppose à ce qu'il a lui-même révélé. L'Eglise a concrétisé cette affirmation implicite générale, en élevant à la hauteur d'un dogme ce fait dogmatique particulier que l'*Augustinus* de Jansénius est hérétique.

Un mot peut résumer cette preuve : l'orthodoxie des écrits est une matière possédant la propriété qui constitue fondamentalement le dogme, le caractère révélé. Elle est donc apte à devenir un dogme de l'Eglise.

Deuxième preuve. — Ou bien on doit dire que l'orthodoxie des écrits peut devenir un dogme et le devient quand l'Eglise la définit, ou bien l'on doit dire que l'existence de tout dogme est impossible. En d'autres termes, si l'on dénie le caractère véritablement dogmatique à ce fait qu'est l'orthodoxie d'un écrit, si l'on dit que ce fait ne peut devenir un dogme, on doit dire nécessairement qu'il n'existe aucun dogme, parce qu'il ne peut en exister.

Hâtons-nous d'établir la nécessité de cette conséquence, dont l'affirmation semblera sans doute, au premier abord, bien aventureuse à plus d'un lecteur.

Ce qui constitue l'essentiel du contenu d'un écrit, ce ne sont pas les lettres matérielles couchées sur le parchemin ou le papier — on assemblerait au hasard des lettres à l'infini qu'elles ne constitueraient pas un livre — ; ce ne sont pas non plus les idées en tant seulement qu'idées — que d'idées ne furent et ne seront jamais consignées par écrit ! — ; mais ce sont les idées en tant qu'exprimées par des paroles humaines, c'est l'expression humaine d'idées données. Or aucune idée, même révélée par Dieu, ne parvient à nous si ce n'est par le moyen de cette expression. L'Eglise évidemment ne peut nous proposer une idée sans se servir de cet intermédiaire, et Dieu qui aurait pu, s'il l'avait voulu, se servir d'un autre moyen pour nous faire parvenir ses enseignements, s'est, de fait, servi de celui-ci seul. Il suit de là qu'il y a autant d'expressions humaines de vérités révélées qu'il y a de vérités révélées par Dieu et enseignées par l'Eglise, autant de faits dogmatiques que de dogmes, puisque tout dogme nous parvient par le véhicule d'un fait dogmatique. Des exemples rendront cette vérité plus palpable. Lorsque le concile du Vatican porte ce canon [1]) : « Si quis dixerit unam eamdemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit », que fait-il, sinon condamner cette expression : « Una eademque est Dei et rerum omnium substantia vel essentia », sinon déclarer que cette expression renferme une doctrine hérétique, contraire à la révélation ? De même lorsque, exposant d'une manière positive la même doctrine, le concile dit : « (Deus) praedicandus est re et essentia a mundo distinctus », que fait-il, sinon approuver l'expression : « Deus est re et essentia a mundo distinctus », et affirmer qu'elle contient une assertion conforme à la révé-

1) Sess. III, chap. I, can. 3.

lation? Et dans les deux cas, n'est-ce pas par un fait dogmatique que le dogme arrive jusqu'à nous?

Posons maintenant que cette expression d'une idée révélée ne comporte, en tant qu'expression, aucune garantie divine, que sa conformité avec l'idée que Dieu veut nous inculquer ne soit pas révélée, ne constitue pas un dogme et ne puisse le constituer, que s'ensuivra-t-il nécessairement? Que l'idée révélée nous parvient par un intermédiaire dont la valeur est toujours douteuse, et qu'elle-même, par suite, ne peut s'imposer à nous avec une autorité indiscutable, mais sera nécessairement sujette à caution. Le dogme révélé perd par là une de ses propriétés essentielles, à savoir, sa certitude absolue; il n'y a plus de dogme. Il faut donc bien ou reconnaître que les faits dogmatiques ici en question sont aptes à devenir des dogmes, ou renoncer à admettre l'existence d'un dogme quelconque.

Cette démonstration peut être condensée dans le raisonnement suivant :

Tout dogme parvient jusqu'à nous par l'intermédiaire d'une expression en paroles humaines.

Donc tout dogme revêt pour nous les conditions propres à cette expression.

Or, si cette expression, qui constitue l'essence d'un écrit, n'est pas garantie par la révélation divine et ne peut, par conséquent, devenir un dogme, elle n'a pas une autorité absolue, indiscutable.

Donc, dans ce cas, le dogme ne s'imposera pas à nous avec une autorité indiscutable, absolue.

Or cette autorité absolue est une condition essentielle au dogme, sans laquelle celui-ci ne peut exister.

Donc si la rectitude de l'expression humaine d'un dogme, si l'orthodoxie d'un écrit traitant de matières de foi, ne peut devenir un dogme, il ne peut exister aucun dogme pour nous.

Or cette conséquence est fausse et inadmissible.

Donc la supposition d'où elle découle nécessairement est

également fausse et inadmissible, et l'orthodoxie d'écrits traitant de matières connexes avec la révélation peut devenir un dogme.

Une simple remarque pourra faire ressortir mieux encore la portée et la force de cet argument. Lorsque l'Eglise condamne des erreurs opposées à la foi, elle porte généralement des canons revêtant la forme traditionnelle : « Si quis dixerit..., anathema sit ». En entendant ce terrible « anathema sit », nous sentons comme le sursaut de l'indignation de l'Eglise, qui tonne contre les corrupteurs du dépôt sacré de la foi, autour duquel, par ordre de Dieu, elle monte une garde vigilante. Elle n'a guère jusqu'ici procédé de cette façon en portant des sentences de condamnation contre des écrits hérétiques. Ou bien elle les a frappés d'une sentence globale, ou bien elle en a extrait quelques propositions, contre lesquelles elle a, en particulier, prononcé sa condamnation. Elle pourrait cependant — personne, je pense, ne lui déniera ce droit — procéder en ceci comme elle le fait habituellement lorsqu'elle a à réprouver des erreurs. Elle pourrait user de la formule des canons, et dire par exemple : « Si quis dixerit... (en insérant ici les passages, longs ou courts, d'un écrit, qui contiennent des erreurs contre la foi)..., anathema sit ». Le fait dogmatique, l'écrit contenant les hérésies, serait ainsi englobé tout entier dans la formule servant spécifiquement aux définitions dogmatiques. Et alors ne verrait-on pas mieux encore par l'identité du procédé, de l'expression officielle de l'Eglise, la similitude, l'identité du dogme et du fait dogmatique ? Ne verrait-on pas que tout dogme comporte, de par l'expression dont il doit se revêtir pour parvenir à nous, un fait dogmatique, et que tout fait dogmatique, de par la doctrine qu'il exprime, comporte un dogme ? Et alors la conclusion s'imposerait d'elle-même : Si le dogme est révélé et peut être défini par l'Eglise, le fait dogmatique, qui lui est identique, possède également ces deux caractères, et peut constituer un dogme véritable.

Troisième preuve. — La pratique séculaire de l'Eglise vient, ici aussi, démontrer irréfutablement notre thèse. Depuis les siècles les plus anciens jusqu'à nos jours, l'Eglise a très souvent porté des décisions doctrinales au sujet de certains écrits, et les a portées d'une manière qui montrait clairement qu'elle entendait les faire considérer comme des décisions dogmatiques. Le concile de Nicée condamna l'ouvrage *Thalia* d'Arius; et puisqu'il condamnait en même temps, comme hérétiques et contraires à la foi révélée, les doctrines de cet hérésiarque, ne montrait-il pas par là même qu'il portait aussi une sentence dogmatique en condamnant l'écrit où Arius enseignait ses erreurs? — Le concile d'Ephèse, en réprouvant comme hérétiques les doctrines de Nestorius, et en définissant comme orthodoxes celles de saint Cyrille, condamna en même temps les écrits du premier et approuva ceux du second. — Le deuxième concile de Constantinople condamna les fameux « trois chapitres », c'est-à-dire une collection d'écrits infectés du virus nestorien. — Le quatrième concile de Latran déclara hérétiques ceux qui défendraient les erreurs enseignées dans les écrits de l'abbé Joachim de Flore. — Le concile de Trente déclara que le canon de la messe est pur de toute erreur, plein de sainteté et de piété. — Les souverains pontifes ont condamné, comme hérétique, l'*Augustinus* de Jansénius, ont approuvé les actes des conciles, ont imposé des symboles de la foi. Mais n'allongeons pas cette liste : L'Eglise a statué sur un fait dogmatique aussi souvent, et par le fait même, qu'elle a défini un dogme, puisque, comme nous l'avons vu, dans toute proposition d'un dogme un fait dogmatique est inclus. Concluons seulement que le fait dogmatique, l'orthodoxie d'un écrit, est, de soi, l'égal du dogme, et deviendra un dogme quand l'Eglise le définit.

Après les preuves de notre thèse, les objections. Nous n'en rencontrons guère ici qui ne soient faciles à résoudre après ce qui a été dit précédemment.

Première objection. — Seules ces vérités peuvent devenir des dogmes qui tombent sous la révélation divine.

Or les faits dogmatiques, ou l'orthodoxie des écrits dont il s'agit ici, ne tombent pas sous la révélation : ni l'Ecriture, ni la Tradition ne disent un mot, par exemple, du célèbre *Augustinus*.

Donc cette orthodoxie ne peut devenir un dogme.

Réponse. — Il est vrai que tout ce qui prétend devenir dogme doit être révélé, mais il suffit, nous l'avons vu, que ce soit révélé médiatement, à la façon des conclusions théologiques. Si nous parlions ici des faits dogmatiques tout à fait en général, nous pourrions faire remarquer que bien des faits dogmatiques sont immédiatement révélés. La mort et la résurrection du Sauveur, par exemple, qui sont narrées *ex professo* dans l'Ecriture, ne constituent-elles pas éminemment des faits dogmatiques ? Mais nous parlons ici de faits dogmatiques déterminés, de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie des écrits. Celles-ci ne sont révélées que médiatement, mais très réellement cependant. Par le fait même qu'un écrit tire à lui, en quelque sorte, la révélation en s'occupant de matières révélées, il tombe lui-même sous la révélation, du chef de son contenu.

Deuxième objection. — Une vérité ne peut devenir un dogme que si elle a trait à la foi ou aux mœurs : ni la révélation, ni le dogme ne s'étendent au delà.

Or le sens d'un écrit est une chose tout à fait étrangère à la foi et aux mœurs.

Donc ce sens, dont il s'agit lorsqu'on parle de l'orthodoxie des écrits, ne peut devenir un dogme.

Réponse. — L'argument pèche en prétendant d'une manière absolue que le sens d'un livre est étranger aux questions de la foi et des mœurs. Cela est vrai généralement ; mais ce n'est pas vrai du tout dans le cas qui nous occupe, le cas d'ouvrages traitant de ce qui regarde la foi ou les mœurs ; ici, de par la volonté même de l'auteur,

le sens d'un écrit a trait à la foi ou aux mœurs, puisqu'il exprime des idées, qui y ont rapport, y sont conformes ou opposées.

Troisième objection. — Une vérité ne devient définitivement un dogme que par définition infaillible de l'Eglise ; d'où il suit qu'il faut reconnaître l'infaillibilité à l'Eglise par rapport à tout ce qui entre essentiellement dans la constitution d'un dogme quelconque.

Or le sens grammatical d'un écrit entre essentiellement dans la constitution du fait dogmatique qu'est l'orthodoxie d'un écrit.

Donc si ce fait peut devenir un dogme, il faut dire que l'Eglise est infaillible dans le jugement à porter sur ce sens grammatical ; il faut lui attribuer une infaillibilté dans les questions de grammaire.

Or ceci est non seulement ridicule, mais contraire à la doctrine définie ; d'après cette doctrine, l'infaillibité n'est accordée à l'Eglise que pour les questions de foi et de mœurs.

Donc l'orthodoxie d'un écrit ne peut devenir un dogme, puisque l'Eglise ne peut pas la définir infailliblement.

Réponse. — Nous n'avons rien à reprendre à la première partie de cet argument. Oui, l'infaillibilité de l'Eglise porte sur tout ce qui constitue essentiellement un dogme quelconque. Nous avons d'ailleurs prouvé plus haut qu'elle s'étend aussi loin que la révélation. Oui, il suit de là que l'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'un livre pouvant être proclamée dogme, et le sens grammatical entrant essentiellement dans la constitution de cette orthodoxie ou de cette hétérodoxie, il faut attribuer à l'Eglise une certaine infaillibilité grammaticale. Mais cette infaillibilité a une étendue bien déterminée, bien restreinte ; elle n'est donnée que là où les expressions employées ont un sens connexe avec la révélation, affirment ou nient ce qui est révélé. Et dans les cas de ce genre, selon ce qui a été exposé plus haut au sujet de la nature du fait dogmatique, le vrai jugement

que l'Eglise portera, et dans lequel elle sera infaillible, ne sera pas celui-ci : « Telles paroles ont tel sens », mais bien cet autre : « Telles paroles ont tel sens conforme ou opposé à la révélation », l'Eglise ne regardant toujours le fait dogmatique qu'à travers le prisme de sa connexion avec le révélé.

Entendue en ce sens et avec cette restriction de capitale importance, cette certaine infaillibilité grammaticale attribuée à l'Eglise n'a rien de choquant, rien de ridicule ni de contraire à la foi définie. Elle ne s'étend qu'aux cas où il est traité des questions de foi et de mœurs, qui sont l'objet de l'infaillibilité. Elle est tout à fait nécessaire pour que l'infaillibilité accordée par Dieu à l'Eglise ne soit pas un leurre. Niez-la, et vous mettez l'Eglise dans l'impossibilité absolue, soit de définir les doctrines vraies, soit de condamner les fausses. L'infaillibilité qui ne porterait que sur les idées en tant qu'idées, non sur les expressions qui doivent proposer les idées à l'esprit humain, ne serait qu'une infaillibilité radicale éternellement impuissante à se traduire en acte, un pouvoir nécessairement impossible à exercer, une énergie potentielle condamnée à ne jamais devenir actuelle. Ce n'est pas ce ridicule simulacre d'infaillibilité que Dieu a voulu attribuer à son Eglise.

L'infaillibilité grammaticale dont nous parlons a d'ailleurs la même profonde raison d'être que tout le reste de l'infaillibilité de l'Eglise. Celle-ci a sa raison d'être dans le fait que Dieu a donné une révélation à l'humanité, et elle existe partout où se retrouve le révélé. Or dans les cas que nous visons le sens grammatical est précisément un sens qui affirme ou qui nie du révélé ; par là il se range de lui-même sous la révélation. Répétons-le encore, car la chose est de capitale importance : par le fait même que Dieu révèle explicitement une vérité quelconque, il révèle implicitement que toute expression humaine affirmant cette vérité est conforme à la révélation, et que toute expression qui la nie est contraire à la parole divine et à la foi. Quand

par exemple, en disant : « Semper Spiritui Sancto resistitis »[1]), Dieu affirme que l'homme peut résister à la grâce intérieure, il révèle implicitement que tout homme ou tout écrit niant la possibilité de cette résistance s'oppose à ce qui est révélé. Et, qu'on le note très soigneusement, cette révélation implicite ne tombe pas seulement sur une affirmation très générale, tout à fait universelle ; elle tombe, en vertu même de l'universalité de l'affirmation qui en est l'objet, sur tous et sur chacun des cas concrets où la négation visée se réalise. En disant : « Semper Spiritui Sancto resistitis », Dieu révèle aussi ceci : « Le sens de l'*Augustinus* de Jansénius est contraire à la foi révélée ». Non point que la révélation divine, affirmant que l'homme peut résister à la grâce intérieure, entraîne nécessairement cette conséquence que Jansénius écrira un livre où la possibilité de cette résistance sera niée ; mais elle entraîne inéluctablement cette autre conséquence que, le livre de Jansénius étant de fait écrit tel qu'il est, il est en opposition avec ce que Dieu a révélé, comme le serait tout écrit affirmant les mêmes doctrines ; et par là elle tombe aussi nécessairement sur cette conséquence.

Nous sommes donc en droit de conclure que la révélation porte bien sur l'orthodoxie et l'hétérodoxie des écrits, que celles-ci, par conséquent, sont aussi l'objet de l'infaillibilité de l'Eglise, et réunissent ainsi les deux conditions qui font qu'une vérité peut devenir un dogme.

§ 3

La sainteté des hommes

Commençons par bien déterminer ce qui fait l'objet de notre étude dans ce paragraphe.

En parlant de la sainteté des hommes, nous voulons

1) *Act. Ap.*, VII, 51.

désigner quelque chose de plus complexe que ce simple mot ne semble comporter à première vue. Nous comprenons sous cette dénomination tout ce qui constitue *essentiellement* la matière d'un décret de canonisation. Etudions donc d'un peu près ce que celle-ci comporte.

La canonisation est un jugement *définitif* de l'Eglise, par lequel elle déclare qu'un homme déterminé a saintement vécu, qu'il a déjà reçu de Dieu la récompense céleste, que les fidèles peuvent imiter sa vie et doivent lui rendre les honneurs dus aux saints. En disant que la canonisation est un jugement *définitif* de l'Eglise, nous indiquons ce qui, de l'avis de Benoît XIV [1]), qui nous semble le vrai, la différencie essentiellement de la béatification : celle-ci est susceptible de révocation, celle-là ne l'est pas [2]).

La définition donnée permet de se rendre compte qu'un décret de canonisation comporte une quadruple déclaration : 1° Tel homme est déjà reçu au ciel ; 2° il a saintement vécu, c'est-à-dire conformément aux préceptes du Christ ; 3° les fidèles peuvent imiter sa vie ; 4° ils lui doivent les honneurs dus aux saints. Cette dernière déclaration ne signifie évidemment pas que chaque fidèle doive un culte positif à chaque saint canonisé, mais elle comporte au moins ceci que tout fidèle doit compter le canonisé au nombre de ceux qui méritent les honneurs dus aux saints.

De ces quatre assertions c'est la première qui constitue le plus essentiellement la canonisation, à telle enseigne qu'à son défaut il n'y aurait ni canonisation, ni canonisé ; c'est pourquoi nous la mettons en premier lieu. Logiquement cependant elle présuppose la seconde, qui peut donc être dite la plus fondamentale ; c'est parce qu'un homme a chrétiennement vécu que l'Eglise peut conclure et enseigner qu'il a reçu la récompense éternelle. Les deux autres assertions ne sont que des corollaires des deux premières : que

1) *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonisatione*. L. I, c. XXXIX, n. 14.

2) Cfr. DE GROOT, O. P., *De Ecclesia*, ed. altera, qu. VIII, art. IX, pp. 298 sq.

l'on puisse imiter un homme, cela provient de ce qu'il a conformé sa vie aux préceptes chrétiens ; qu'on lui doive les honneurs qui conviennent aux saints, cela provient de ce qu'il fait partie du nombre des saints au ciel. — A vrai dire, un décret de canonisation serait complet même s'il n'énonçait que la première des assertions indiquées, car celle-ci n'allant pas sans les autres, pour les raisons alléguées, elle les entraînerait avec elle, et toutes seraient au moins implicitement affirmées.

A ces quatre assertions, qui appartiennent à l'essence de toute canonisation et en sont inséparables, s'adjoint ordinairement un cinquième élément : le pape déclare que Dieu a opéré des miracles à l'intercession de l'homme canonisé. Cet élément cependant n'est pas essentiel, et il n'est apporté que comme une confirmation de la sainteté, non comme la raison propre pour laquelle un homme serait saint ou devrait être considéré comme tel. Même sans cet appoint des miracles, l'Eglise pourrait canoniser un homme de grande vertu, et elle béatifie de fait des martyrs sans exiger des miracles. Bien plus, si elle trouvait dans une vie d'homme des miracles sans y rencontrer la pratique de la vertu, jamais elle ne songerait à canoniser l'homme en question. Concluons que cet élément, étant de portée accessoire, peut être traité en conséquence là où il est question de la sainteté des hommes.

Cette sainteté, avec les quatre éléments qu'elle comporte essentiellement, peut-elle devenir un dogme? C'est la question que nous nous posons, et à laquelle nous répondons affirmativement.

Preuve. — Tout ce qui tombe sous la révélation divine peut devenir un dogme.

Or les quatre assertions concernant la sainteté d'un homme, qui sont contenues dans un décret de canonisation, tombent sous la révélation divine.

Donc elles peuvent devenir des dogmes.

La mineure seule de cet argument a besoin d'une preuve ultérieure ; nous allons la fournir en parcourant une à une, dans leur ordre logique, les quatre assertions en question. Il ne sera pas difficile de montrer que chacune d'elles n'est que l'application particulière d'une vérité générale au moins médiatement révélée.

Première assertion : *Tel homme a saintement vécu.* — La révélation divine nous apprend, soit explicitement, soit implicitement, tout ce qu'il faut faire pour vivre saintement, tous les préceptes à observer pour cela. Elle nous apprend, par voie de conséquence au moins, que tout homme qui observe ces préceptes mène une vie sainte. Le cas d'un homme en particulier n'est qu'une application concrète de cette règle générale, et tombe par conséquent sous la révélation autant que cette règle elle-même.

Deuxième assertion : *Cet homme est déjà reçu au ciel.* — Dieu a révélé d'une manière explicite qu'il accorde la récompense éternelle à tout homme qui, en observant ses préceptes, mène une vie vertueuse, sainte. Que tel homme déterminé, qui a saintement vécu, ait reçu cette récompense, c'est donc une vérité révélée à l'égal de celle-ci : Tel homme a été conçu avec le péché originel.

Troisième et quatrième assertions : *Nous pouvons imiter cet homme et nous devons l'honorer.* — Ces deux assertions n'étant que les corollaires des deux précédentes, qui sont révélées, sont par là même implicitement révélées. D'ailleurs on pourrait dire ici aussi : Dieu a révélé en général que nous pouvons imiter la vie des hommes vertueux ; donc il a révélé, au concret, que nous pouvons imiter la vie de tel homme vertueux déterminé. — Dieu a révélé en général que nous devons honorer les saints ; donc il a révélé en particulier que nous devons honorer tel saint donné.

Cette preuve trouve une confirmation dans la manière dont les papes s'expriment parfois pour indiquer l'importance des procès de canonisation. Dans le procès de saint

Thomas d'Aquin, Jean XXII ne craint pas de dire explicitement qu'il s'agit d'une question de foi : « tanto fidei negotio ». Peut-on exprimer plus clairement qu'il s'agit ici d'une chose révélée ? Léon X, dans la cause de saint François de Paule, déclare qu'il s'agit d'une chose intéressant la majesté de Dieu et touchant pour toujours au culte de l'Eglise universelle : « divinam majestatem tangit et ad universalis Ecclesiae cultum perpetuo spectat ». D'ailleurs tous les papes n'ont-ils pas coutume de prendre des délais, afin de prier et de faire prier, avant de conclure les procès de canonisation, et ne montrent-ils pas par là l'extrême importance qu'ils attachent à la chose et que la chose possède ?

Cette preuve a, nous l'espérons, solidement rattaché au révélé tout ce qui concerne la sainteté des hommes. Examinons néanmoins quelques objections que l'on pourrait apporter contre cette thèse, afin que celle-ci soit pleinement mise en lumière.

Première objection. — On ne peut guère, semble-t-il, attaquer de front le caractère révélé des assertions essentielles d'un décret de canonisation : « Tel homme a vécu saintement, et il est déjà entré au ciel ». Mais on peut essayer de s'en prendre à cette dernière par un à-côté. Voici comment :

S'il est vrai que Dieu a révélé en général qu'il donne la récompense éternelle à ceux qui ont bien vécu, il est cependant une chose qu'il n'a pas révélée à ce sujet : c'est le moment où il accorde cette récompense à un chacun. En d'autres termes : la révélation divine ne comporte aucune détermination de temps relativement à l'entrée des hommes vertueux dans la vie bienheureuse.

Or cette affirmation : « Tel homme possède déjà le ciel » comporte essentiellement cette détermination.

Donc elle ne peut pas être dite révélée.

Réponse. — Il est bien vrai que l'affirmation en question comporte une détermination de temps, puisqu'elle parle de

ce qui est déjà présentement. Il est vrai aussi que Dieu, dans la révélation, n'a pas expressément révélé le jour et l'instant où chaque homme fait son entrée au ciel. Mais on ne peut point dire cependant que la révélation ne nous fournisse à ce sujet aucune détermination. Il est révélé, en effet, que les âmes de ceux qui ont bien vécu entrent au ciel aussitôt qu'ils n'ont plus rien à expier, que ceci se réalise au moment même de la mort, ou plus tard après expiation au purgatoire. Ceci est même une doctrine expressément définie par le pape Eugène IV au concile de Florence : « Hoc sacro universali approbante Florentino concilio definimus... illorum animas, qui post baptisma susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, quae post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus, vel eisdem exutas corporibus, prout superius dictum est, sunt purgatae, in coelum mox recipi et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est »[1]). La révélation n'est donc pas sans nous renseigner sur le moment où chaque âme entre au ciel; ce moment est révélé aussi bien que le fait que Dieu récompense les justes au ciel.

Instance. — La réponse à l'objection qui précède n'est pas de tout point satisfaisante. Si elle prouve bien que la révélation donne une indication générale par rapport au moment où les âmes entrent en possession de la béatitude, elle ne prouve pas que cette indication soit assez précise pour que nous puissions en conclure que telle âme est déjà bienheureuse actuellement. Elle permet donc bien de dire que le moment en question tombe vaguement sous la révélation, mais elle ne permet pas de soutenir la thèse que la sainteté d'un homme peut devenir un dogme. Un dogme, qu'on ne l'oublie pas, ne peut exister que là où se rencontrent deux conditions : le caractère révélé et la définibilité par l'Eglise. Or, la révélation ne donnant que des

1) Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, ed. 11, pp. 235, 236, nn. 691, 693.

renseignements très vagues sur l'instant où une âme est reçue au ciel, elle ne permet jamais à l'homme, ni par conséquent à l'Eglise définissante, de sortir de ce vague, de dire déterminément : « En ce moment présent telle âme est déjà bienheureuse ». En d'autres termes : L'Eglise ne pourra jamais définir qu'à tel moment tel homme est au ciel, ce qu'il faudrait cependant pour qu'elle définisse la sainteté d'un homme. Il s'ensuit que cette sainteté ne pourra jamais constituer un dogme.

Réponse. — L'objection est spécieuse et, reconnaissons-le aussitôt, elle contient une part de vérité. Ce que la révélation nous apprend en affirmant que les âmes sont reçues au ciel aussitôt qu'elles n'ont plus rien à expier, est véritablement une indication plutôt vague, qui serait décevante pour celui qui voudrait connaître exactement le moment précis où une âme donnée est entrée dans la béatitude. La raison humaine, celle des dirigeants de l'Eglise aussi bien que celle des simples fidèles, aurait beau tourner et retourner, examiner et analyser ce principe, le comparer avec d'autres vérités révélées ou avec des principes naturels, elle n'arrivera jamais à en déduire valablement qu'un saint est entré en paradis à telle minute déterminée, exception faite cependant pour les baptisés qui meurent avant l'usage de la raison. Pour savoir cette minute il faudrait une nouvelle révélation divine plus précise. Concluons que la révélation, telle que nous la possédons, ne permet ni à un homme de connaître, ni à l'Eglise de définir exactement le moment en question. L'Eglise d'ailleurs pratiquement concède ceci. En canonisant des saints, elle n'a jamais prétendu déterminer ni l'instant, ni l'heure, ni le jour où ils sont devenus participants du bonheur éternel. De cet instant, de cette heure, de ce jour elle ne dit mot, et elle se contente d'affirmer, ce qui est bien différent, que l'homme qu'elle canonise jouit du bonheur céleste au moment de la canonisation.

Cette affirmation-là, imprécise et vague, l'est-elle assez

pour que l'on puisse dire qu'elle ne déborde pas les données de la révélation, mais peut être déduite de celles-ci ? Ici encore soyons prudents, et distinguons le cas des hommes de vertu médiocre, ordinaire, assez grande même, de celui des hommes de vertu extraordinaire. Pour les premiers nous avons à confesser notre ignorance au sujet de tous les éléments du problème posé : Nous ignorons le nombre et la valeur de leurs actes vertueux ; nous ignorons le nombre de leurs fautes ; nous ignorons leurs dispositions intérieures ; nous ignorons la dose d'expiation requise, soit dans cette vie, soit dans l'autre, pour les péchés commis. D'où il suit que ni par la révélation, ni par la raison, nous ne pouvons avoir quelque certitude au sujet du temps, même approximatif seulement, où ces hommes ont satisfait à la justice divine. Nous ne pourrions risquer ici que des estimations extrêmement élastiques, et encore celles-ci ne présenteraient-elles pas ce caractère de certitude qui est indispensable pour autoriser une définition par l'Eglise. Celle-ci ne pourrait donc prétendre ici à exercer son magistère infaillible, faute d'indications suffisantes fournies par la révélation. Elle s'en rend d'ailleurs parfaitement compte. Non seulement elle autorise les suffrages à perpétuité pour les âmes des fidèles, mais elle s'abstient aussi de porter un jugement sur le sort éternel des hommes dont il s'agit, et, à plus forte raison, de les canoniser.

Mais il n'en va pas de même des hommes d'une vertu très grande ou extraordinaire. Car il y a des cas extraordinaires. Il y a des hommes qui, même après avoir habituellement pratiqué la vertu d'une manière commune, achèvent leur vie par un acte de vertu héroïque, le martyre par exemple, qui suffit à expier toute la coulpe et toutes les peines du péché. Il y en a d'autres qui, après avoir passé toute leur vie, ou de longues années au moins, dans la pratique d'une vertu extraordinaire, la terminent dans les mêmes dispositions. Pour ces hommes-là les éléments d'appréciation sont autrement abondants et certains que

pour les précédents, et nous pouvons acquérir, non seulement quelque probabilité, mais une réelle certitude que le bien qu'ils ont fait équivaut, ou est même considérablement supérieur, au mal qu'ils ont commis. Dans ces conditions, ce serait faire injure à la bonté, à la fidélité, à la justice divines, que de croire que de tels hommes ont eu à subir un long purgatoire, et tout nous oblige à admettre que, s'ils ont eu quelque expiation à fournir, celle-ci a été achevée en peu de temps. Ici par conséquent les données de la révélation sont, dans l'application, assez précises non pas pour que nous puissions déterminer l'instant même de l'entrée au ciel de ces hommes, mais pour que nous puissions et devions affirmer qu'au moins un temps très court doit leur avoir suffi pour fournir l'expiation qui peut-être s'imposait encore. Le magistère infaillible de l'Eglise peut donc de plein droit proposer ici ses définitions ; c'est ce qu'il fait dans les décrets de canonisation.

Après avoir fait justice de cette objection, faisons remarquer encore qu'elle n'attaque pas notre thèse tout entière. Même si elle était fondée, elle ne renverserait que la moitié de cette thèse : elle ne devrait notamment faire rejeter la possibilité d'une définition de l'Eglise que pour ces deux assertions : « Tel homme est déjà au ciel, et on doit l'honorer comme un saint ». Les deux autres assertions : « Tel homme a mené une vie vertueuse, et on peut l'imiter », resteraient toujours l'objet de l'infaillibilité de l'Eglise ; et même l'Eglise pourrait faire porter son jugement non seulement sur une vie d'homme dans son ensemble, mais aussi sur des actes isolés, soit bons, soit mauvais. Ici, en effet, il ne s'agit que d'appliquer à des cas donnés les règles générales de la vie chrétienne, que la révélation nous fait connaître.

Deuxième objection. — Les témoignages humains sont toujours faillibles et peuvent induire en erreur.

Or le fait qu'un homme a vécu saintement, fait qui con-

stitue le fondement de tout ce que renferme un décret de canonisation, ne peut être connu que par des témoignages humains.

Donc l'Eglise peut être induite en erreur quant à ce fait, et elle ne peut infailliblement le définir.

Or la définibilité par l'Eglise est une condition essentiellement requise pour qu'une vérité puisse devenir un dogme.

Donc la sainteté d'un homme ne peut devenir un dogme.

Réponse. — Nous ne nierons pas ce que l'objectant dit de la faillibilité de tout témoignage humain et du rôle que ce témoignage joue nécessairement dans tout procès de canonisation. Ces deux affirmations sont la vérité même. Mais nous nions que l'on puisse en conclure que l'Eglise pourrait être induite en erreur par les témoignages humains quand elle veut définir la sainteté des hommes. Si cette conclusion était permise, nous devrions nécessairement nier tout à fait l'infaillibilité de l'Eglise. Car de même que des témoignages humains précèdent la canonisation des saints et sont en partie ce qui amène le pape à canoniser, de même des recherches humaines sur le donné révélé précèdent toujours les définitions en matière de foi et concourent à amener ces définitions. Ces recherches cependant ne sont pas plus à l'abri de l'erreur que les témoignages des hommes qui déposent dans un procès de canonisation, et l'Eglise elle-même peut y verser dans l'erreur, puisque, selon le sentiment unanime des théologiens, le pape et les conciles peuvent se tromper dans les considérants qu'ils apportent à l'appui de leurs définitions. Si donc des témoignages erronés pouvaient amener l'Eglise à se tromper dans une canonisation, des recherches malheureuses pourraient aussi la faire faillir dans ses définitions.

On peut se rendre compte par là du vice de l'objection. L'objectant semble croire que l'Eglise doit laborieusement acquérir son infaillibilité dans les définitions par des études et des recherches préliminaires. C'est là une conception fausse. Sans doute ceux qui exercent le magistère ecclésias-

tique doivent-ils, pour traiter avec la prudence et le respect nécessaires les choses souverainement importantes de la foi, ne pas porter des définitions à l'aveugle, mais les préparer par une étude aussi approfondie que possible du sujet sur lequel ils veulent se prononcer ; mais ce n'est pas cette étude préalable qui peut leur assurer l'infaillibilité. Celle-ci ne leur vient que de l'assistance divine promise par le Sauveur. Seule cette assistance fait que la définition à porter, dans notre cas la canonisation, sera préservée de toute erreur, et que même les erreurs commises peut-être dans les recherches préalables, ou affirmées par les témoins d'un procès de canonisation, n'entachent nullement la sentence finale. Tout en admettant donc pleinement la faillibilité des témoignages humains qui concourent à obtenir une canonisation, nous pouvons néanmoins, et nous devons, puisqu'il s'agit ici de choses révélées pour l'enseignement desquelles l'assistance divine est promise à l'Eglise, affirmer que celle-ci est infaillible lorsqu'elle canonise un homme.

Cette réponse est celle même que saint Thomas donne à la même objection : « Divina providentia praeservat Ecclesiam ne in talibus per fallibile testimonium hominum fallatur » [1]).

Troisième objection. — S'il n'est donc pas au pouvoir des hommes d'induire l'Eglise en erreur par leurs témoignages erronés, au moins ces témoignages ne peuvent-ils pas procurer à l'Eglise une certitude plus grande que celle qui leur est propre, et de ce chef au moins la thèse défendue ici devra être abandonnée. Voici, en effet, comment on peut raisonner :

La certitude des choses de la foi est tellement absolue qu'elle est supérieure à toute certitude naturelle, même à la certitude métaphysique.

Or les témoignages humains, par lesquels il faut néces-

1) *Quodlib.* IX, art. 16, ad. 2.

sairement passer pour s'assurer de la sainteté d'un homme, ne possèdent, et ne peuvent donc fournir, qu'une certitude relative, d'ordre moral.

Donc cette sainteté, ne se présentant pas à nous avec la certitude propre au dogme, ne pourra jamais constituer un dogme.

Réponse. — Cette objection, on le voit, est semblable à la précédente ; elle s'appuie sur un même fondement général : la défectuosité native du témoignage humain. Notre réponse ressemblera donc aussi à celle qui précède.

Nous concédons pleinement ce que l'objectant dit de la certitude propre au dogme ; c'est la doctrine même de saint Thomas [1]) et de la théologie catholique. Nous concédons de même ce qu'il dit de la valeur et de la certitude toutes relatives du témoignage humain. Et pourtant nous refusons de souscrire à la conclusion qu'il prétend tirer de ces deux principes. Il nous faut redire ici ce qui a été dit à l'objection précédente : Si cette conclusion suivait réellement de ces prémisses, il faudrait renoncer à l'existence de tout dogme. Car les recherches humaines qui précèdent notre adhésion à tout dogme, soit qu'elles ne tendent qu'à découvrir le sens du donné immédiat de la révélation, soit qu'elles aient pour but de nous faire connaître ce qui est médiatement révélé, ni ne possèdent plus de valeur, ni ne comportent plus de certitude que les témoignages humains qui amènent une canonisation. Si ceux-ci, à cause de leur certitude seulement morale, pouvaient empêcher la sainteté d'un homme de constituer un dogme, celles-là, pour le même motif, empêcheraient la constitution de tout autre dogme.

Comment les choses se présentent-elles donc ? Elles se présentent ici comme dans le cas de l'infaillibilité de l'Eglise.

De même que cette infaillibilité n'est pas le produit des recherches qui précèdent une définition, mais bien de l'ac-

1) I, qu. I, art. 5.

tion d'un facteur divin, de même l'absolue certitude des dogmes en eux-mêmes, et de notre adhésion à ces dogmes par la foi, n'a pas son fondement dans la rectitude de nos recherches en matière dogmatique, mais uniquement dans l'absolue valeur de l'attestation de Dieu. La révélation divine est posée, et constitue une assise assez solide pour asseoir une certitude tout à fait absolue. Mais nous devons, à l'aide de nos moyens humains, rechercher quel est le contenu de la révélation. Nous le faisons en tâchant de déterminer le sens de l'Ecriture ou de la Tradition ; nous le faisons en déduisant des conclusions théologiques ; nous le faisons aussi en examinant si un homme donné a saintement vécu. Ces recherches peuvent donner soit à des fidèles déterminés, soit à ceux qui sont investis du magistère dans l'Eglise, la certitude morale que telle assertion est immédiatement ou médiatement révélée, que tel homme est saint; et cette certitude morale constitue pour le simple fidèle un motif suffisant et déterminant pour croire, et pour l'Eglise un motif suffisant pour définir ce qu'ils ont reconnu comme la vérité révélée par Dieu. Le simple fidèle cependant peut en ceci verser dans l'erreur. S'il se trompe, ce n'est pas de foi divine qu'il admet ce que faussement il regarde comme révélé, puisque la foi réellement divine, celle où entre en jeu la vertu infuse de foi, ne s'étend qu'à ce qui est révélé véritablement, non à ce que nous prenons seulement pour tel. S'il ne se trompe pas, il admettra avec une certitude absolue ce qu'il a découvert dans la révélation ; mais cette certitude, à la fois en tant qu'elle affecte la vérité objective admise et en tant qu'elle se trouve dans l'acte subjectif d'adhésion, ne provient pas de ce que les recherches ont été bien conduites, mais a sa raison d'être uniquement dans la révélation divine et dans la vertu de foi divinement infuse. — Quant à l'Eglise, si elle peut se tromper dans ses recherches, elle ne le peut dans ses définitions, grâce à l'assistance du Saint-Esprit, qui ne peut lui faire défaut. Et une fois qu'elle aura défini ou canonisé, les simples fidèles

auront en quelque sorte une base divine de plus pour asseoir leur foi. Dieu aura parlé une première fois par lui-même pour révéler ; il aura parlé une seconde fois par l'Eglise pour nous répéter ce qu'il a révélé. Les fidèles pourront alors, grâce à cette seconde parole divine, corriger ce que leur précédente adhésion comportait de défectueux ou d'imparfait. S'ils se sont trompés dans leurs investigations, ils pourront, à l'adhésion involontaire à l'erreur, substituer la foi consciente à la vérité ; si, ayant découvert la vérité révélée sans que l'Eglise l'eût définie, ils ne pouvaient cependant, à se placer au point de vue purement humain, se dire qu'avec une certitude relative, humaine, que la vérité découverte était révélée, ils pourront en avoir, par la définition de l'Eglise, la certitude absolue, divine. Dans les deux cas, en suivant l'enseignement ecclésiastique, ils adhéreront aussi infailliblement à la vérité que l'Eglise l'a infailliblement définie. Toujours il sera vrai que la certitude seulement morale que peuvent nous fournir nos recherches ou des témoignages humains ne peut déteindre sur la certitude des dogmes ou de notre adhésion aux dogmes, parce que celle-ci nous est fournie, avec d'essentielles conditions d'absolu, par un tout autre facteur [1]).

Quatrième objection. — On pourrait finalement chercher une arme contre notre thèse auprès de saint Thomas. Voici ce que le saint docteur écrit à l'art. 16 de son *Quodlibet* IX, où il se demande : « Utrum omnes sancti, qui sunt per Ecclesiam canonisati, sint in gloria, vel aliqui eorum in inferno » : « Certum est quod judicium Ecclesiae universalis errare in his quae ad fidem pertinent impossibile est...

1) On se rappellera utilement ici ce qui a été dit plus haut, à l'article IIIe de ce chapitre, pour caractériser le rôle du raisonnement humain dans l'obtention des conclusions théologiques. Si l'on a bien compris à quoi se borne ce rôle, on comprendra aisément aussi qu'en cette matière les imperfections inhérentes au travail ou au témoignage humains ne peuvent avoir leur répercussion sur les conclusions obtenues.

In aliis vero sententiis quae ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de possessionibus vel de criminibus vel de hujusmodi, possibile est judicium Ecclesiae errare propter falsos testes. Canonisatio vero sanctorum medium est inter haec duo. Quia tamen honor quem sanctis exhibemus quaedam professio fidei est qua sanctorum gloriam credimus, pie credendum est quod nec etiam in his judicium Ecclesiae errare possit ».

De ce texte on pourrait tirer l'argument suivant :

D'après saint Thomas, ce qui est statué dans une sentence de canonisation n'appartient pas à la foi, puisque, pour lui, cela tient le milieu entre les vérités qui sont de foi et les faits particuliers quelconques. Cela n'est donc pas révélé et ne pourra jamais constituer un dogme.

Réponse. — Les paroles de saint Thomas : « Canonisatio vero sanctorum medium est inter haec duo », ne peuvent manifestement pas avoir le sens qu'on leur attribue dans l'objection. Entre être révélé et ne pas l'être, appartenir à la foi et ne point y appartenir, il n'y a pas de milieu. Ce qui est statué dans un décret de canonisation est donc révélé ou ne l'est pas, appartient à la foi ou n'y appartient pas, mais n'occupe pas une position de milieu qui ne peut exister. Alors que peut vouloir dire le Docteur Angélique? Puisqu'il ne veut certainement pas affirmer une absurdité manifeste, sa pensée ne peut être que celle-ci : Que la matière d'un décret de canonisation réunit en quelque sorte en soi les deux éléments indiqués. Il y a là, d'un côté, un élément de fait qui, au moins considéré purement en lui-même, est assimilable à tout autre fait : « Tel homme a posé telles actions ». Il y a, d'autre part, un élément de doctrine, appartenant à la foi : « Ces actions sont conformes aux lois de la vie chrétienne, etc. ». Que, dans la pensée de saint Thomas, cet élément de foi intervienne ici, en d'autres termes, qu'une canonisation ait un rapport très réel et très intime avec la foi révélée, cela ressort clairement de ce qu'il ajoute aussitôt après les paroles en ques-

tion : « Quia tamen honor quem sanctis exhibemus quaedam professio fidei est qua sanctorum gloriam credimus ». Cela ressort aussi du fait qu'il enseigne que l'Eglise est infaillible en canonisant, puisqu'il vient de dire que l'infaillibilité ne lui appartient que là où la foi est en jeu. L'ensemble de ce passage est donc plutôt une confirmation de notre thèse qu'une difficulté contre celle-ci.

APPENDICE

Après avoir disserté assez longuement sur les quatre assertions essentielles d'une sentence de canonisation, et prouvé qu'elles sont aptes à constituer des dogmes, on pourrait s'arrêter un moment aussi à l'assertion accessoire contenue généralement dans ces sentences : « Dieu a fait des miracles à l'intercession de tel homme », et se demander si dans cette affirmation aussi nous trouvons une matière dogmatique.

La réponse à cette question ne nous semble pas devoir être douteuse : c'est par un oui qu'il faut répondre.

En effet, ce que nous rencontrons ici n'est pas autre chose qu'une variété de fait dogmatique, à rattacher à ceux de ces faits qui doivent leur origine à la doctrine révélée de foi, au sens strict de ce dernier mot. La foi nous apprend certainement quelles conditions sont requises pour qu'un fait constitue un miracle, de sorte que le caractère miraculeux d'un fait tombe sous la révélation. L'Eglise, à qui tout le révélé est confié, peut par conséquent statuer sur ce caractère miraculeux, dire s'il se rencontre dans tel cas déterminé, et donner ainsi naissance à un dogme nouveau si sa parole revêt les caractères d'une vraie définition. Car, si le plus souvent les sentences qu'elle porte à ce sujet ne constituent pas des définitions, soit qu'elles procèdent des évêques qui n'ont pas le pouvoir de définir, soit qu'elles procèdent du pape sans qu'il veuille définir, on ne peut cependant lui dénier le droit de définir en cette matière qui

tombe réellement sous la révélation. On doit dire même qu'elle a de fait usé de ce droit. Le concile du Vatican [1]), après avoir affirmé en général que, en confirmation de la révélation divine qu'ils apportaient, Moïse, les prophètes, le Christ ont opéré beaucoup de miracles, qualifie concrètement comme des miracles les notes de l'Eglise.

Une réserve cependant semble devoir être faite ici, comme elle a été faite à propos de la canonisation des saints. De même que sont vagues les indications que la révélation nous donne au sujet du moment où un homme est reçu au ciel, de même les caractères qui constituent un miracle sont plutôt vaguement indiqués dans le dépôt révélé. Et de même qu'il faut conclure dans le premier cas que la révélation n'est pas assez explicite pour permettre à l'Eglise de canoniser les hommes de vertu ordinaire, de même il faut conclure dans le second qu'il pourra arriver des cas où un véritable miracle ne pourra pas être reconnu comme tel par l'Eglise, faute de données révélées suffisantes pour qu'elle puisse se former un jugement et le prononcer par manière de définition. La révélation, par exemple, nous laisse dans l'ignorance par rapport à ce que peuvent réaliser les forces de la nature, et cette ignorance peut, dans plus d'un cas, nous empêcher de nous prononcer sur le caractère miraculeux ou naturel d'un fait donné, même si ce fait constitue réellement un miracle.

Cette réserve faite, on peut dire en général que le caractère miraculeux de certains faits constitue de soi une matière dogmatique, et deviendra un dogme si l'Eglise le définit.

1) Const. *de fide cath.*, cap. III. — Cfr. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion*, ed. 11, n. 1790-1794.

ARTICLE V

LES MATIÈRES DISCIPLINAIRES

On entend par « matières disciplinaires » l'ensemble des règles d'action que l'Eglise, en dehors de ce que le Christ a directement établi par lui-même, prescrit ou peut prescrire aux fidèles, pour diriger leur vie morale ou cultuelle.

Les matières disciplinaires s'opposent principalement aux matières dogmatiques. Elles s'en distinguent de ce chef que ce qui est dogmatique impose une norme à notre croyance, tandis que ce qui est disciplinaire regarde notre action, la règle et la gouverne.

Il faut cependant distinguer aussi entre les matières disciplinaires et les règles imposées directement par le Christ lui-même à notre activité morale ou cultuelle. Il arrive bien des fois que l'Eglise impose aux fidèles des lois déjà établies par le Christ ; ainsi, par exemple, elle prescrit aux simples fidèles d'obéir aux évêques, de communier, de se confesser des péchés mortels, aux prêtres de consacrer dans le saint sacrifice de la messe le pain et le vin, etc. En portant de semblables ordonnances, elle ne rend pas des décrets disciplinaires. Ceux-ci n'existent que là où l'Eglise dépasse ce que le Sauveur a explicitement statué, et impose aux fidèles, de par l'autorité qui lui est propre, des règles d'action nouvelles ; par exemple, lorsqu'elle prescrit aux fidèles de ne communier que sous une espèce, lorsqu'elle crée des empêchements du mariage, etc. Les matières disciplinaires ne s'étendent donc que jusqu'où s'étendent ou peuvent s'étendre les prescriptions du droit ecclésiastique. Ce qui est établi par le droit divin n'en fait pas partie.

Nous défendons la thèse que les règles disciplinaires, tout en ne constituant pas primordialement des normes imposées à notre foi, ne sont cependant pas étrangères à celle-ci, et peuvent donner naissance à des dogmes, parce

qu'elles tombent sous la révélation, et que l'Eglise peut proposer à leur sujet des enseignements infaillibles.

Quant à ce dernier point, il est utile de noter une particularité propre à la présente matière. L'enseignement infaillible de l'Eglise peut être proposé ici, comme en d'autres matières, d'une façon explicite, et il le sera si l'Eglise porte une définition doctrinale. Il peut l'être aussi d'une façon implicite, et il le sera chaque fois que l'Eglise impose une loi disciplinaire universelle. Une loi, en effet, suppose, et par là comporte implicitement un enseignement : elle suppose que le législateur tient pour bonne, dans le cas présent pour conforme aux lois divines, la règle de conduite qu'il prescrit ; en la prescrivant, il la proclame telle d'une manière presque plus efficace qu'il ne le ferait par un simple enseignement doctrinal. Il s'ensuit que, pour qu'une matière disciplinaire fasse naître un dogme, il n'est pas besoin d'une définition doctrinale ordinaire de l'Eglise : Toute loi disciplinaire, si elle comporte le caractère d'universalité qui est toujours requis pour que l'infaillibilité soit impliquée, comporte un dogme, en ce sens que les fidèles doivent nécessairement croire, comme une vérité révélée, que ce que cette loi prescrit est bon et conforme aux lois divines.

Preuve de la thèse. — Tout ce qui tombe sous la révélation divine peut devenir un dogme.

Or les matières disciplinaires tombent sous la révélation.

Donc elles peuvent devenir des dogmes.

La mineure se prouve comme suit : Les matières disciplinaires sont constituées par des règles de conduite prescrivant aux hommes des actions morales déterminées.

Or toute règle de conduite morale tombe, au moins médiatement, sous la révélation.

Donc les matières disciplinaires tombent sous la révélation.

Un mot d'explication peut suffire ici. Certes la révélation ne contient pas explicitement une norme pour chaque action

morale que l'homme peut poser : c'est à l'infini qu'elle devrait s'étendre pour cela. Mais de même qu'elle propose des enseignements spéculatifs dont des conclusions sans nombre peuvent être déduites, de même elle contient des enseignements ou des préceptes moraux généraux, qui, développés par des déductions, étendent leurs ramifications jusqu'aux moindres actions morales que l'on peut poser. Qui pourra énumérer, par exemple, les actions atteintes par ce simple précepte révélé : Il faut être juste ? De toute action morale on pourra dire ainsi qu'elle est conforme ou contraire à la doctrine révélée, qu'elle tombe, au moins d'une manière médiate, sous la révélation.

Première objection. — Pour que les matières disciplinaires puissent constituer des dogmes, il faut que l'Eglise soit infaillible quant à ces matières.

Or l'Eglise n'est pas infaillible, ni ne se considère comme infaillible en ces matières ; puisqu'elle corrige et abolit des lois disciplinaires antérieurement portées par elle.

Donc ces matières ne peuvent donner naissance à des dogmes.

Réponse. — L'abolition d'une loi disciplinaire existante ou les corrections y apportées ne prouvent nullement que l'Eglise ne se considère pas comme infaillible dans l'établissement de ces lois ou dans l'enseignement relatif aux matières qui en sont l'objet. Ces faits trouvent leur pleine explication dans deux considérations bien différentes. — 1° En portant des lois disciplinaires l'Eglise tient toujours compte de toutes les circonstances contingentes où se trouvent les hommes qui ont à observer ces lois. Ces circonstances peuvent changer et changent de fait. Par là ce qui était bon à une époque et dans des conjonctures déterminées peut ne plus l'être, ou en tout cas l'être moins, à une autre époque et dans d'autres conjonctures ; et une loi fort bonne au moment où elle fut portée peut avoir besoin plus tard de corrections ou devoir être abolie. — 2° L'Eglise,

tout en prétendant que ce qu'elle impose par ses lois disciplinaires est bon, ne prétend pas pour cela que ce soit ce qu'il y a de plus parfait possible. Sans même que les circonstances changent, l'expérience pourra démontrer parfois que le but visé par la loi peut être mieux atteint par une mesure ou une conduite autres que celles que la loi prescrit : L'Eglise aura ainsi un nouveau motif pour corriger ou changer ses lois, sans que son infaillibilité ait été trouvée en défaut.

Deuxième objection. — C'est un fait que des lois disciplinaires générales ont produit des effets mauvais, par exemple, les lois sur l'inquisition, et que, par conséquent, ces lois n'étaient pas bonnes. L'Eglise n'était donc pas infaillible en les portant, et les matières de ces lois, comme en général les matières disciplinaires, ne peuvent donc donner naissance à des dogmes.

Réponse. — On pourrait longuement réfuter cet argument, en établissant, au point de vue du droit, quand une loi doit être dite mauvaise, et, au point de vue du fait, qu'aucune loi disciplinaire générale de l'Eglise n'a mérité cette qualification. Contentons-nous de quelques mots, qui feront brièvement justice de l'objection.

Nous ne songeons pas à nier que certaines lois ecclésiastiques aient entraîné parfois quelques conséquences mauvaises ou nuisibles ; conséquences mauvaises, par l'abus qu'en ont fait ceux qui devaient les appliquer ou les subir, par exemple, dans le cas cité de l'inquisition ; conséquences nuisibles, par des restrictions apportées à des droits existants, ou de n'importe quelle autre manière. Mais ceci suffit-il pour que nous devions passer condamnation sur ces lois ? Nullement. L'abus d'une loi ne la rend pas plus mauvaise que l'abus des sacrements ne rend ceux-ci mauvais ; et les conséquences nuisibles qu'une loi entraîne pour quelques-uns doivent souvent être négligées et tolérées en vue du bien commun. Ce qu'il faudrait pour que la loi fût

mauvaise, c'est qu'elle prescrivît des actions mauvaises, ou rendît les abus inévitables, ou qu'elle nuisît au bien des individus sans compensation proportionnée du côté du bien général. Que ceci ait été le cas de certaines lois disciplinaires générales de l'Eglise, personne ne l'a prouvé jusqu'à présent, et l'objection manque donc tout à fait de la base de fait sur laquelle elle prétend se fonder.

ARTICLE VI

LES RÈGLES DE VIE RELIGIEUSE

Deux mots pourront suffire pour indiquer de quoi il s'agit dans cet article.

L'état religieux est une école de perfection. Ceux qui s'y engagent font profession de s'appliquer d'une manière spéciale à acquérir la perfection morale. Outre les moyens généraux employés par tous les chrétiens pour parvenir à ce but, ils font usage de certains moyens particuliers. Les principaux parmi ces moyens particuliers, ceux sans lesquels il n'y a pas de vie religieuse, et qui sont par conséquent communs à tout institut religieux, sont les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. A ces trois vœux s'adjoint toujours un ensemble de prescriptions qui règlent la vie de piété et d'action du religieux, et qui diffèrent, quant au contenu et quant au nombre, dans les différents instituts. L'ensemble des moyens de perfection propres soit à l'état religieux en général, soit à une famille religieuse en particulier, voilà ce que nous entendons ici par règles de vie religieuse.

Ces règles, à notre avis, peuvent donner naissance à des dogmes, et y donnent naissance en effet lorsque l'autorité infaillible de l'Eglise les approuve définitivement. Une fois cette approbation définitive donnée, les fidèles devront croire de foi divine que la règle approuvée est véritablement un

moyen apte à faire parvenir à la perfection de la vie chrétienne ceux qui l'observeront.

Preuve. — Tout ce qui tombe sous la révélation peut devenir un dogme.

Or les règles religieuses, en tant que moyens pour parvenir à la perfection chrétienne, tombent sous la révélation.

Donc ces règles peuvent constituer des dogmes.

Preuve de la mineure. — La révélation ne nous renseigne pas seulement sur les devoirs de la vie chrétienne ordinaire, mais aussi, au moins par des principes généraux, sur ce qui constitue la perfection chrétienne, et sur les moyens d'arriver à cette perfection.

Or les règles religieuses ne sont constituées que par un ensemble de moyens destinés à faire arriver à la perfection ceux qui en usent. Donc ces règles tombent, au moins médiatement, sous la révélation.

Il ne sera pas nécessaire de nous attarder longuement à démontrer la vérité de cette assertion que la révélation nous renseigne aussi sur la doctrine de la perfection. La nature de la perfection, qui consiste dans la charité, les péchés à éviter et les vertus à pratiquer pour y arriver, les moyens d'y parvenir propres à l'état religieux en général, c'est-à-dire les trois vœux, ce sont là toutes choses sur lesquelles la révélation nous instruit explicitement. Nous pouvons donc dire en toute vérité que le contenu des règles religieuses tombe sous la révélation, pour une bonne partie d'une manière immédiate, et d'une manière médiate au moins pour le reste.

Première objection. — L'Eglise n'est pas infaillible dans l'approbation des ordres religieux ; ce qui est prouvé par le fait que des ordres approuvés par elle en sont arrivés à un degré de décadence et d'imperfection qui a rendu nécessaire leur suppression.

Or sans définition infaillible de l'Eglise pas de dogme possible.

Donc les règles religieuses ne peuvent constituer des dogmes.

Réponse. — De même que nous revendiquons pour les règles religieuses le caractère révélé, de même nous revendiquons pour l'Eglise l'infaillibilité dans l'approbation définitive de ces règles : où se rencontre le révélé, là s'exerce de plein droit le magistère infaillible de l'Eglise. Le fait que l'Eglise a jugé bon parfois de supprimer certains ordres approuvés par elle ne prouve rien contre son infaillibilité en cette matière. On sait assez que des influences politiques n'ont pas été étrangères à certaines de ces suppressions, et ce n'est pas uniquement la décadence ou l'imperfection d'un ordre religieux qui puisse donner lieu à l'intervention de ces influences. Mais même en supposant que la suppression d'un ordre religieux ne soit attribuable qu'à l'état d'imperfection où il est arrivé, on ne pourrait pas encore conclure de là que la règle de cet ordre était mauvaise et que l'Eglise s'était trompée en l'approuvant. De même que les préceptes chrétiens n'assurent une vie morale bonne qu'à ceux qui les observent, de même les règles religieuses n'assurent la perfection qu'à ceux qui y conforment leur vie ; la meilleure de ces règles ne sert de rien à celui qui promet de l'observer et qui ne l'observe pas. Hélas, les hommes s'écartent des préceptes de la vie religieuse, comme ils s'écartent des préceptes de la vie chrétienne ; et leurs écarts peuvent expliquer pleinement la suppression d'un ordre religieux. Ces écarts ne démontrent pas l'imperfection ou la perversité de la règle de cet ordre, ni l'erreur de l'Eglise qui l'approuva. L'Eglise ne prouverait qu'elle est faillible dans l'approbation des règles religieuses que si elle avait à réprouver un jour une règle antérieurement approuvée d'une manière définitive. Mais ceci n'est jamais arrivé et n'arrivera jamais.

Deuxième objection. — Pour que l'Eglise soit infaillible dans un acte quelconque, il faut que cet acte ait une portée universelle, s'adresse à tous les fidèles.

Or, l'approbation d'une règle religieuse n'a pas cette portée universelle ; elle ne s'adresse qu'aux rares fidèles qui voudront vivre sous cette règle.

Donc de ce chef l'approbation de l'Eglise ne comporte pas l'infaillibilité, et les règles de vie religieuse ne peuvent constituer des dogmes.

Réponse. — La portée universelle requise pour qu'un acte du magistère ecclésiastique revête le caractère de l'infaillibilité ne fait point défaut à l'approbation d'un ordre religieux. Elle s'y trouve même doublement : 1° Par son approbation l'Eglise déclare que la règle approuvée fournit un moyen véritablement apte à conduire les hommes à la perfection chrétienne. Cette déclaration s'adresse à tous les fidèles et les lie tous ; aucun ne peut y contredire en prétendant que la règle en question ne donne pas le moyen de devenir parfait. — 2° Par son approbation l'Eglise certes n'impose à personne de vivre selon la règle dont il s'agit ; mais elle y autorise tous les fidèles sans exception. C'est donc bien à tous qu'elle s'adresse dans l'acte d'approbation, et cet acte possède ainsi, et du côté de l'objet qu'il vise, et du côté de la portée que lui donne l'Eglise, tous les caractères requis pour qu'il fasse naître un dogme.

ARTICLE VII

LES VÉRITÉS DONT L'OPPOSÉ EST CONDAMNABLE D'UNE NOTE INFÉRIEURE A L'HÉRÉSIE

Lorsque l'Eglise condamne des doctrines perverses, elle ne déclare pas toujours expressément que ces doctrines sont opposées à la foi, hérétiques. Elle leur applique souvent

d'autres qualifications, que l'on est convenu d'appeler « inférieures à l'hérésie », appellation dont on pourrait contester le bien fondé, au moins pour plusieurs de ces qualifications, mais dont nous nous servirons cependant ici pour ne pas nous écarter de l'usage reçu. Des exemples fameux de semblables condamnations sont fournis entre autres par les décrets portés contre les doctrines de Baius [1]), de Jansénius [2]), des laxistes [3]), de Michel de Molinos [4]), du synode de Pistoie [5]), etc. Nous rencontrons là des doctrines condamnées comme blasphématoires, scandaleuses, schismatiques, séditieuses, erronées, dangereuses, téméraires, impies, offensantes pour la piété, etc.

L'Eglise doit-elle nécessairement se contenter de ces qualifications, ou bien pourrait-elle aller plus loin et porter à propos de semblables doctrines des décrets qui lieraient la foi des fidèles à la façon d'une définition doctrinale infaillible ? En d'autres termes, les vérités dont l'opposé est condamnable d'une note inférieure à l'hérésie peuvent-elles donner naissance à des dogmes ?

C'est par l'affirmative, à ce qu'il nous semble, qu'il faut répondre à cette question.

Pour que le bon droit de cette réponse puisse être plus facilement établi, il est bon de faire préalablement une remarque générale à propos de toutes les notes inférieures à l'hérésie. Toutes ces notes comportent dans la doctrine condamnée une opposition avec ce qu'impose l'une ou l'autre vertu chrétienne, l'un ou l'autre précepte du Christ. La proposition erronée, par exemple, est opposée, quoique d'une manière médiate seulement, à la foi ; la proposition schismatique ou scandaleuse, à la charité ; la proposition téméraire, à la prudence, et souvent aussi à d'autres vertus ;

1) Cfr. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, ed. 11, n. 1001-1080.
2) *Ibid.*, n. 1092 à 1096.
3) *Ibid.*, n. 1151-1215 et 1291-1321.
4) *Ibid.*, n. 1221-1288.
5) *Ibid.*, n. 1501-1593.

la proposition blasphématoire, à la religion ; la proposition séditieuse, à l'obéissance due à l'autorité légitime ; la proposition offensante pour les oreilles pieuses, « piarum aurium offensiva », à la piété chrétienne, et ainsi de toutes les autres. Cela posé, la preuve de notre thèse sera facile à faire, par le recours au principe toujours invoqué jusqu'à présent.

Preuve. — Tout ce qui tombe sous la révélation peut devenir un dogme.

Or, les vérités dont l'opposé est condamnable d'une note inférieure à l'hérésie tombent sous la révélation.

Donc ces vérités peuvent devenir des dogmes.

Preuve de la mineure. — La révélation nous renseigne d'une manière soit immédiate, soit au moins médiate, sur toutes les vertus chrétiennes, sur tous les devoirs de la vie chrétienne.

Or, comme les propositions condamnables d'une note inférieure à l'hérésie sont toutes opposées aux devoirs que nous impose l'exercice des vertus chrétiennes, les vérités auxquelles ces propositions s'opposent ont trait à ces vertus.

Donc ces vérités tombent sous la révélation.

Cet argument n'a guère besoin de développement. Il suffit de constater d'un côté la teneur des propositions condamnables, toutes opposées à quelque devoir de la vie chrétienne, de l'autre côté le fait que la révélation nous instruit sur tous ces devoirs et sur ce qui s'y oppose, pour que sa force probante apparaisse clairement. La révélation nous apprend, par exemple, ce qui constitue le blasphème ; elle nous permet par là de juger si une assertion donnée est blasphématoire. Elle nous fait connaître ce qu'est le scandale, et nous donne ainsi le moyen de discerner le caractère scandaleux de certaines propositions. Elle nous renseigne sur l'obéissance due à tous les supérieurs légitimes, et nous conduit par là à noter comme séditieuses les doctrines opposées à cette obéissance ; et ainsi de toutes les autres

notes. Avec toutes ces notes nous restons donc véritablement sur le terrain de la révélation et, par conséquent, sur le terrain où le dogme peut éclore.

Objection. — Une objection assez spécieuse peut être tirée ici du fait que l'Eglise n'attache pas la note d'hérésie aux propositions dont nous nous occupons. La voici :

Au dogme s'oppose l'hérésie ; où le premier se rencontre, la seconde se rencontre également, de sorte que ce qui s'oppose à une vérité qui peut devenir un dogme, peut toujours, et devrait toujours être condamné comme hérétique.

Or, l'Eglise ne condamne pas comme hérétiques les propositions dont nous parlons, mais se contente d'une qualification inférieure.

Donc il n'est pas question ici d'hérésie, ni par conséquent de dogme.

Réponse. — La majeure de cet argument est à peu près irréprochable. Nous la concédons donc en entier, en faisant toutefois cette réserve que ce qui est réellement hérétique ne doit pas nécessairement pour cela être expressément déclaré tel par l'Eglise. De même qu'elle peut librement s'abstenir de porter un jugement sur des matières où son jugement pourrait cependant s'exercer, et qu'elle s'en abstient de fait très souvent, de même l'Eglise peut se contenter d'infliger à une proposition une qualification quelconque suffisante pour en indiquer le caractère pernicieux et la signaler aux fidèles comme devant être rejetée. En agissant ainsi, elle use suffisamment de son droit pour atteindre son but, qui est d'écarter les fidèles de l'erreur. Si elle n'en use pas davantage, cela n'implique pas de sa part l'aveu que son pouvoir n'irait pas plus loin ; ce n'est pas l'usage d'un droit qui en détermine l'étendue. Cette simple réserve suffit à faire justice de l'objection, car elle montre que l'objectant tire d'un fait réel une conclusion que ce fait ne comporte pas.

Instance. — Cette réponse est suffisante pour certains cas, mais elle ne l'est pas pour tous. Ainsi est-il vrai, par exemple, que cette proposition : « Dieu est exécrable » pourrait être condamnée par l'Eglise comme blasphématoire, et qu'elle serait en outre hérétique, même si l'Eglise s'abstenait de la noter comme telle. Mais cette autre proposition : « Dieu que j'exècre », est seulement blasphématoire et non hérétique, comme celle-ci : « Madeleine la prostituée, priez pour nous », est seulement offensante pour les oreilles pieuses et non pas hérétique ; et ainsi en est-il de beaucoup d'autres.

Or où l'hérésie est absente la foi et le dogme ne peuvent également se rencontrer.

Donc les cas cités et ceux qui leur sont semblables ne comportent pas la possibilité de la constitution d'un dogme.

Réponse. — Entendons-nous, en recourant à une distinction bien simple. Des propositions comme celles apportées dans la majeure ne constituent pas des hérésies, c'est très vrai ; elles ne constituent pas une matière à hérésie, ce n'est plus vrai. Et par là notre thèse reste tout entière debout. Il suffit qu'une proposition fournisse matière à une hérésie pour qu'elle se rattache réellement à la foi, à la doctrine révélée, et soit ainsi de nature à faire naître un dogme.

Expliquons brièvement cette réponse. Celui qui dirait : « Dieu que j'exècre », peut, hélas, dire une réelle vérité, et cela même sans tomber dans l'hérésie, sans croire ou prétendre, par exemple, que Dieu soit exécrable. Cette proposition n'est donc pas en elle-même hérétique, ou au moins ne l'est-elle pas nécessairement. Mais comme elle fournit une abondante matière à l'hérésie ! Celui qui dirait qu'elle est autorisée, bonne, juste, nullement contraire à l'honneur que nous devons à Dieu, proférerait des assertions qui seraient directement contraires à ce que Dieu nous a révélé touchant ses attributs et touchant l'honneur dû à sa majesté, et qui constitueraient par là autant d'hérésies. D'où il suit que celui qui, à l'opposé, affirme que cette proposition est

condamnable, mauvaise, blasphématoire, affirme une vérité qui se rattache à la révélation et est de nature dogmatique. C'est précisément ce que l'Eglise fait en condamnant des propositions comme blasphématoires, et sa condamnation, du moins si elle revêt les caractères d'une vraie définition, constitue la proclamation d'un dogme nouveau.

De même en disant : « Madeleine la prostituée, priez pour nous », on ne rappellerait qu'une vérité consignée dans nos Livres saints eux-mêmes, et on serait donc loin de proférer une hérésie. Mais ici aussi cependant, l'hérésie trouverait amplement l'occasion de se manifester. Qu'on dise qu'il est permis d'invoquer les saints en tant qu'ils ont été pécheurs, et on dérogera gravement à ce que la foi nous apprend sur le culte dû aux saints et à Dieu. Qu'on dise que le rappel inutile des fautes commises par les saints est parfaitement conforme au respect que nous leur devons ou que personne ne peut se sentir choqué par ce rappel, et l'on offensera sans nul doute les sentiments obligatoires de piété que la révélation divine nous inculque. Les vérités opposées à ces assertions ont donc encore une fois une connexion très intime avec le révélé, avec la foi, et constitueront des dogmes si l'Eglise définit que telle ou telle proposition est impie ou offensante pour les oreilles pieuses.

ARTICLE VIII

COROLLAIRES

Nous avons exploré dans les paragraphes précédents le vaste, l'immense champ où l'évolution du dogme trouve à s'exercer ; nous avons essayé d'en dessiner le pourtour, pour autant du moins que son immensité le permet. Deux mots peuvent résumer le résultat de nos études sur ce sujet : Le dogme peut englober toutes les vérités immédiatement révélées par Dieu, et aussi toutes les vérités médiatement

révélées ou conclusions théologiques, ces dernières ayant des ramifications d'une exubérante variété. Le gros de notre travail est achevé par là ; mais nous n'y avons pas encore apporté tout le fini désirable. Ce fini ne sera obtenu que lorsque nous aurons résolu quelques questions subsidiaires soulevées par les problèmes que nous avons tâché de résoudre. Elles sont multiples, ces questions, mais elles nous mèneraient bien loin si nous voulions les examiner toutes, et avec toute l'ampleur dont elles sont susceptibles. Pour ne pas trop nous étendre et rester en contact intime avec notre sujet, nous nous bornerons à en étudier trois, dont voici la teneur : 1° Les conclusions théologiques sont-elles aptes *de soi* à devenir des dogmes, ou bien ont-elles besoin de quelque espèce de complément ou d'ajoute pour le devenir ? — 2° L'évolution du dogme s'arrête-t-elle aux conclusions théologiques ou s'étend-elle plus loin encore ? — 3° Quel est le rapport entre la philosophie et le dogme révélé ?

Ces trois problèmes ne sont en réalité que des corollaires de ce que nous avons vu précédemment. Ils se résolvent sans peine à la lumière des principes établis et invoqués jusqu'ici. De là le titre de cet article.

§ 1

Les conclusions théologiques sont-elles aptes de soi à devenir des dogmes ?

La question posée est claire, croyons-nous. Nous avons établi que les conclusions théologiques peuvent devenir des dogmes. Mais suffit-il qu'une vérité soit une conclusion théologique pour qu'elle puisse de plein droit passer à l'état de dogme, ou bien faut-il qu'elle reçoive quelque complément, ou qu'une autre condition quelconque soit réalisée ?

Cette question aurait pu tout naturellement trouver sa place après l'article fondamental où nous avons tâché

d'établir le caractère véritablement dogmatique des conclusions théologiques. Nous avons cru pourtant bien faire en la réservant jusqu'ici, parce que, en parcourant les diverses variétés de conclusions théologiques, nous avons pu voir s'affirmer toujours davantage, dans toute leur force et toute leur simplicité, les principes qui dominent tout ce débat, et qui imposent d'emblée la solution de la question que nous avons à examiner en ce moment.

Cette solution, nous l'avons déjà indiquée en passant, et nous ne pouvons que l'affirmer très nettement à nouveau. Oui, les conclusions théologiques sont aptes de soi à devenir des dogmes ; oui, elles portent en elles-mêmes tout ce qu'il faut pour le devenir, et elles n'ont besoin pour cela d'aucun complément, d'aucun conditionnement quelconque.

Et cette assertion se prouve très facilement.

Le dogme étant une vérité révélée par Dieu et définie par l'Eglise, il ne faut que ces deux conditions pour qu'une vérité puisse devenir un dogme : 1° qu'elle soit révélée, 2° qu'elle puisse être infailliblement définie par l'Eglise.

Or la conclusion théologique, de par son caractère de conclusion théologique, réalise ces deux conditions.

Donc elle possède de soi tout ce qu'il faut pour pouvoir constituer un dogme.

Nous ne voyons pas ce qu'on pourrait opposer à cet argument, qui ne fait que rappeler, nous l'avons dit déjà, les principes antérieurement établis, pour les appliquer à une question quelque peu différente des précédentes. Pourtant tous ne sont point ici de notre avis. Ceux qui rejettent en bloc le caractère dogmatique des conclusions théologiques n'admettent pas, à plus forte raison, que ces conclusions soient aptes de soi à devenir des dogmes. Nous n'avons néanmoins pas à nous occuper d'eux ici, à la fois parce que nous avons examiné suffisamment déjà leur doctrine, et parce qu'ils n'abordent pas eux-mêmes, en vertu

de leur opinion fondamentale, la question subsidiaire que nous examinons en ce moment.

Mais même parmi ceux qui affirment, ou semblent affirmer, l'aptitude soit des conclusions théologiques en général, soit de certaines d'entre elles en particulier, à constituer des dogmes, certains exigent pour cette aptitude l'une ou l'autre condition au delà de ce que ces conclusions possèdent par leur nature propre.

Nous rencontrons d'abord ici le R. P. de Grandmaison, S. J., avec son étude déjà citée : « Le développement du dogme chrétien ». Pour caractériser la position de cet auteur, il nous faut apporter quelques extraits de son ouvrage, où il énonce sa manière de voir sur le point que nous visons.

Voici d'abord ce qu'il dit au sujet de l'inaptitude des conclusions théologiques, considérées purement en elles-mêmes, à constituer des dogmes : « C'est encore un développement *dogmatique*, et partant, ne doivent y figurer que des vérités révélées, dites (dans le sens précédemment indiqué) par Dieu. Seront exclues à ce titre, pour rentrer de plein droit dans le développement *théologique*, toutes les inférences, toutes les déductions dans lesquelles intervient efficacement un raisonnement proprement dit, un moyen terme naturellement connu et agissant, un discours logique allant au delà d'une simple exposition des termes. Aucun de ces jugements dérivés, aucune « conclusion théologique » ne nous semble, de soi, pouvoir fournir matière à un développement dogmatique » [1]). Ces affirmations, on le voit, sont claires : Les conclusions théologiques ne sont pas, de soi, aptes à constituer des dogmes, et le motif en est qu'elles ne sont pas révélées par Dieu.

Pourtant le R. P. de Grandmaison n'en conclut pas qu'aucune conclusion théologique ne puisse devenir un dogme. « Une vérité, dit-il, peut être implicitement contenue dans

1) *Revue pratique d'Apologétique*, 15 sept. 1908, pp. 893, 894.

un ensemble doctrinal ou réel, de deux façons : *formellement*, si la simple exposition des termes, sans aucune intervention d'un moyen terme pris du dehors et agissant, rend cette contenance manifeste ; et *virtuellement*, si un procédé *quelconque*, quasi-intuitif, dialectique ou pratique, arrive à déceler une vérité comme réellement contenue dans la doctrine ou les institutions transmises par les apôtres... Dans le second cas, le passage à l'explicite emporte un développement réel, dans le premier, une simple extension.

« Des développements du second genre sont-ils impossibles depuis la mort des apôtres ? Le progrès *dogmatique* se borne-t-il à l'explication de l'implicite *formel ?* C'est ce que semblent affirmer certains théologiens modernes de grande autorité ; d'après eux, tout développement qui dépasse ces limites ressortirait au progrès *théologique :* on aboutirait par cette voie non à des *dogmes*, mais à des vérités exigeant un assentiment intérieur, irréformable en certains cas, à croire de foi dite « ecclésiastique ». Cette conception, relativement récente, du développement, diffère donc plutôt dans son principe et sa méthode, que dans ses résultats, de celle qui va être exposée ».

« Cette dernière nous semble pourtant préférable, qui reconnaît dans l'histoire de la dogmatique chrétienne un progrès réel, et suppose dans l'Eglise le pouvoir de discerner, et de définir *comme dogme de foi divine*, des vérités dont la contenance *formelle* dans le dépôt révélé n'est pas manifeste. D'un mot : l'Eglise peut proclamer comme dogme une vérité qui serait toujours restée, *par rapport à nous, virtuellement implicite*, dans la tradition apostolique » [1]).

Une note annexée à cet exposé, et signalant les acceptions différentes où les auteurs prennent en cette matière les termes « formel » et « virtuel », se termine sur ces mots : « La question reste entière de savoir si l'Eglise ne peut reconnaître et proclamer une vérité révélée, là où tous

1) *Loc. cit.*, pp. 895, 896.

nos raisonnements, toutes nos investigations n'arriveraient qu'à une conclusion théologique, ou *moins encore* »[1]).

Un peu plus loin l'auteur, après avoir apporté en exemple la doctrine de l'immaculée conception, qui ne semble pas être formellement contenue dans le dépôt révélé, et qui jusqu'au moment de sa définition tint tellement les meilleurs esprits en suspens, conclut : « La vérité ne semble-t-elle pas être celle-ci : il y avait des textes, des raisons théologiques, des convenances surtout et un instinct profond du peuple chrétien *pour*, des textes et des raisons théologiques, apparemment *contre* le dogme ; humainement, la solution était indéterminée, ou seulement probable, disons infiniment probable, dans le sens affirmatif. Mais l'Eglise sait, mieux que le disciple bien-aimé, reconnaître son Seigneur, elle a le pouvoir de discerner la voix de son Epoux là où l'oreille humaine n'en perçoit qu'un écho affaibli ou indistinct »[2]).

Enfin, après avoir rappelé que les organes du magistère ne peuvent plus, comme les apôtres, apporter des révélations nouvelles, l'auteur complète son exposé de la façon suivante : « Ce pouvoir de dépasser en certains cas, sur des indices irréductibles à une exposition systématique, la portée naturelle du « discours » historique et logique qui prépare la définition, ce don supérieur d'intuition qui fait prendre à l'Eglise une conscience claire de vérités qu'aucune argumentation démonstrative n'a montrées évidemment présentes dans le dépôt révélé ; cette sorte d'instinct divinateur qui incline peu à peu le magistère ecclésiastique dans le sens d'une analogie, d'une convenance de la foi, d'une propension cordiale du peuple chrétien, et lui fait ensuite trouver les distinctions nécessaires et les réponses triomphantes, — c'est l'œuvre du Saint-Esprit dans l'Eglise, l'accomplissement des promesses du Maître, le moteur du

1) *Loc. cit.*, p. 896.
2) *Loc. cit.*, p. 898.

développement dogmatique. On peut comparer ce don divin et ses préparations humaines au pouvoir sacramentel qui se sert d'éléments fragiles pour atteindre jusqu'à l'intime de l'âme, le ministre du sacrement n'étant que l'instrument de Celui qui a institué cette forme de collation de la grâce. Tout de même, il n'y a pas à chercher de proportion exacte entre les définitions dogmatiques et les enquêtes faites, les motifs allégués par ceux qui, au nom de Dieu, les prononcent. Quelquefois, il est vrai, la contenance implicite du dogme dans le dépôt sera rendue manifeste par ces recherches ; d'autres fois il n'en est pas ainsi ; et le dogme n'apparaît que comme une interprétation probable, ou moralement certaine, des données explicites de la foi. C'est l'infaillibilité de l'Eglise qui nous assure que cette interprétation est *la seule bonne,* et alors il y a vraiment, par rapport à nous, développement dogmatique au sens plein du mot. L'Eglise, qui ne s'est jamais reconnu le pouvoir d'ajouter à la révélation, a revendiqué hautement le droit de la définir infailliblement. Les raisons alléguées par les organes du magistère sont si peu la mesure de cette infaillibilité, que les théologiens admettent la possibilité d'une erreur dans les considérants exprimés d'une définition de foi »[1]).

En combinant ces divers passages, on peut, semble-t-il, condenser comme suit la doctrine du R. P. de Grandmaison sur le point qui nous occupe : Aucune conclusion théologique n'est apte de soi à devenir un dogme, parce qu'aucune ne possède le caractère révélé, condition essentielle de la constitution d'un dogme. Mais l'Eglise jouit de l'assistance spéciale du Saint-Esprit, en vertu de laquelle elle peut découvrir dans le dépôt révélé des vérités qui n'apparaîtraient jamais comme révélées à un esprit humain. Grâce donc à cette assistance, elle peut reconnaître certaines conclusions théologiques comme réellement contenues dans la

1) *Loc. cit.*, pp. 889-900.

révélation, et les constituer, par sa définition infaillible, en dogmes de foi divine.

Que dire de ce système ? Le lecteur ne sera pas surpris, croyons-nous, de nous entendre dire que nous ne pouvons l'admettre.

Au point de vue spécial qui est le nôtre ici, ce système nous paraît tout à fait insuffisant, en ce sens que le correctif qu'il préconise pour remédier à l'inaptitude native des conclusions théologiques à devenir des dogmes est tout à fait incapable de produire ce qu'on en attend. Ce correctif se trouverait dans l'intervention de l'Eglise assistée spécialement par le Saint-Esprit. Mais cette intervention du magistère ecclésiastique est quelque chose de tout à fait extrinsèque aux conclusions théologiques ou autres assertions dont il s'occupe; elle ne change rien à ces assertions; elle ne peut leur communiquer aucun caractère nouveau. Si donc les conclusions théologiques ne sont pas de soi révélées, elles ne le deviendront jamais par l'intervention de l'Eglise ; si elles ne sont pas de soi capables de constituer des dogmes, elles n'en deviendront pas capables par cette intervention, et ne seront jamais des dogmes.

Que si l'on considère le système du R. P. de Grandmaison non plus à notre point de vue présent, mais en lui-même, d'une manière absolue, on lui découvre deux grands défauts.

En premier lieu, il comporte une véritable contradiction. Il affirme d'un côté que les conclusions théologiques ne possèdent pas le caractère révélé, et partant ne sont pas aptes à devenir des dogmes. Il affirme de l'autre côté que l'Eglise reconnaît certaines conclusions théologiques comme réellement contenues dans le dépôt révélé, quoique l'esprit humain non assisté par le Saint-Esprit ne puisse l'y découvrir, et que, partant, elle peut en faire de véritables dogmes. Nous avons beau tourner et retourner ces deux affirmations pour trouver un moyen de les concilier, nous n'y parvenons pas et nous ne pouvons que les trouver contradictoires.

En second lieu, ce système, comme nous l'avons déjà fait remarquer en passant, nous paraît renfermer cette grave affirmation que l'Eglise reçoit de l'Esprit-Saint des révélations nouvelles. Tout de suite, et bien volontiers, nous le reconnaissons : le R. P. de Grandmaison proclame explicitement qu'il répudie cette erreur. Mais ne doit-on pas reconnaître aussi que, à son insu bien certainement, cette erreur s'est glissée dans plusieurs de ses affirmations, qu'elle s'y est même glissée si profondément qu'elle est presque explicite ? L'Eglise a, nous dit le R. P., le « pouvoir de discerner, et de définir *comme dogmes de foi divine,* des vérités dont la contenance *formelle* dans le dépôt révélé n'est pas manifeste. D'un mot : L'Eglise peut proclamer comme dogme une vérité qui serait toujours restée *par rapport à nous, virtuellement implicite* dans la tradition apostolique ». — « L'Eglise sait, mieux que le disciple bien-aimé, reconnaître son Seigneur, elle a le pouvoir de discerner la voix de son Epoux là où l'oreille humaine n'en perçoit qu'un écho affaibli ou indistinct ». — L'Eglise a le « pouvoir de dépasser en certains cas, sur des indices irréductibles à une exposition systématique, la portée naturelle du « discours » historique et logique qui prépare la définition, ce don supérieur d'intuition qui fait prendre... une conscience claire de vérités qu'aucune argumentation démonstrative n'a montrées évidemment présentes dans le dépôt révélé ». — « Quelquefois, il est vrai, la contenance implicite du dogme dans le dépôt sera rendue manifeste par ces recherches (qui précèdent une définition) ; d'autres fois, il n'en est pas ainsi, et le dogme n'apparaît que comme une interprétation probable ou moralement certaine, des données explicites de la foi. C'est l'infaillibilité de l'Eglise qui nous assure que cette interprétation est la seule bonne ». — Pour le dire en deux mots : l'Eglise peut, en certains cas, découvrir ce qu'il est impossible à l'esprit humain de découvrir ; dans d'autres cas, elle peut découvrir avec certitude ce que l'esprit humain ne peut découvrir qu'avec

probabilité. Pour arriver à cela il n'y a d'autre moyen possible que la révélation divine, puisqu'il s'agit bien ici de la manifestation d'une vérité inconnue et inconnaissable pour nous par nos moyens naturels pourtant déjà assistés par la révélation, manifestation qui constitue essentiellement la révélation divine. L'assistance du Saint-Esprit, ainsi entendue, se muerait donc nécessairement en révélation.

Nous le savons bien : le R. P. de Grandmaison pourrait nous objecter que ce discernement spécial qu'il attribue à l'Eglise ne porte que sur des vérités qu'il affirme ici être contenues virtuellement dans le dépôt révélé, ne sert qu'à reconnaître comme révélé ce qui est déjà réellement tel, et ainsi ne comporte pas de révélation nouvelle. Mais, outre qu'auparavant le R. P. a résolument nié le caractère révélé de ces vérités, il reste toujours que, à prendre ses affirmations telles qu'il les pose en parlant du pouvoir de discernement de l'Eglise, le fait lui-même que les vérités dont il s'agit sont révélées par Dieu échappe à toute investigation humaine, ou qu'au moins celle-ci ne peut en donner qu'une certaine probabilité. Pour connaître ce fait, ou pour en avoir la vraie certitude, une nouvelle révélation divine restera toujours indispensable. Pour s'exercer sur un terrain assez réduit, celle-ci n'en demeure pas moins très réelle. Or ce que l'Eglise et la foi demandent de nous, ce n'est pas de n'attribuer aux révélations nouvelles qu'une étendue restreinte, mais c'est de les répudier tout à fait.

Pour nous résumer : le système du R. P. de Grandmaison, incapable d'atteindre le but qu'il se propose, peu cohérent en lui-même, peu cohérent avec la doctrine de l'Eglise, ne nous semble pas pouvoir être admis.

Nous ne pouvons pas davantage nous rallier au système exposé sur le présent sujet par le R. P. Gardeil, O. P., dans la cinquième de ses doctes leçons sur *Le donné révélé et la théologie,* qui traite du développement du dogme [1].

1) *Le donné révélé et la théologie*, Paris, Gabalda, pp. 151-186.

Après avoir constaté le fait que des vérités obtenues par voie de conclusion théologique ont été définies par l'Eglise et sont ainsi devenues des dogmes, le R. P. Gardeil se demande comment on peut justifier ces définitions. Il écarte d'abord quelques explications insuffisantes ; puis il continue : « Dirons-nous donc que les conclusions théologiques, du moins celles qui sont en matière nécessaire, offrent de soi une matière apte à la définition dogmatique, qu'elles sont des facteurs dogmatiques efficaces ? Dirons-nous qu'il faut universellement tenir, comme Cano et Vasquez, — conscients sans doute (la remarque est de M. de Grandmaison) des exigences et de la portée des définitions émanées en fait du Magistère ecclésiastique, — que les conclusions théologiques représentent de soi une matière définissable ? Ne serait-ce pas retomber dans l'excès contraire, admettre que ce qui n'est pas immédiatement révélé, ce qui est formellement scientifique, peut être objet de foi ? Ne serait-ce pas, cette fois, du théologisme » ?

« Il y a peut-être mieux à faire. Si, sur le terrain purement dialectique, une conclusion théologique ne sera jamais qu'une conclusion théologique, il ne semble pas impossible de transporter le travail théologique sur un autre terrain où il peut déployer une valeur d'un autre ordre que la valeur purement logique, où il possédera une valeur explicative du fait, presque indéniable, de la définition des vérités obtenues par voie de conclusion théologique ».

« Ce terrain, c'est celui de la foi vivante et socialisée de l'Eglise catholique, j'entends l'Eglise entière, enseignante et enseignée. C'est cette foi qui a reçu le dépôt révélé, et le garde à travers les siècles ; c'est elle qui, pour en découvrir les virtualités cachées, utilise présentement le raisonnement théologique. N'isolons pas de la foi le raisonnement théologique. Considéré sous son empire, le voilà qui ajoute à son caractère de valeur abstraite toute logique, le rôle dynamique d'instrument d'une recherche en commun, d'un facteur collectif de vérité. Evidemment pour coopérer

ainsi au développement du dogme, les arguments devront avoir une valeur intrinsèque d'évidence scientifique ; mais cette valeur intrinsèque sera moins appréciée, en l'espèce, pour elle-même, que pour l'unanimité d'assentiment, pour la tendance collective vers une formule nouvelle, qu'un bon raisonnement théologique est apte à provoquer chez les chefs de l'Eglise, les théologiens, les pasteurs d'âmes, les simples fidèles. Ce qui est efficace, quand il s'agit d'arriver à un dogme qui doit être reçu de tous, c'est moins une systématisation théologique rigoureuse, que de la théologie communément reçue. Je mets en fait qu'un raisonnement théologique isolé, quelque solide que soit la vérité de sa prémisse surnaturelle et de sa mineure naturelle, ne donnera jamais lieu à un développement dogmatique tant que vous ne verrez pas la théologie commune s'orienter vers sa conclusion par une tendance de plus en plus générale, constante, ferme, quelles que soient, tout à l'entour, les divisions des théologiens et des systèmes. Il va de soi, d'ailleurs, qu'un raisonnement rigoureux, partant de prémisses de foi, est l'instrument par excellence de la formation de cette théologie reçue, mais il ne semble pas absolument indispensable »[1]).

La pensée du R. P. Gardeil semble donc être celle-ci : Les conclusions théologiques, inaptes, si on les considère seulement en soi, à être définies par l'Eglise et à constituer par là des dogmes, y deviennent aptes si, par suite du travail théologique continu, par suite aussi de l'action d'autres causes diverses, elles arrivent à être communément admises dans l'Eglise, et font déjà ainsi l'objet de la croyance générale.

On le voit, cette théorie est assez semblable à celle du R. P. de Grandmaison. Celui-ci cherche le correctif au soi-disant défaut congénital des conclusions théologiques dans un don supérieur d'intuition des organes du magistère

1) *Loc. cit.*, pp. 174-176.

ecclésiastique ; le R. P. Gardeil le cherche dans la foi commune de tous les membres de l'Eglise, laquelle, en imprimant son sceau sur une conclusion théologique donnée, présenterait celle-ci comme apte à être définie aux organes du magistère. Il y a ressemblance en ce que, des deux côtés, c'est l'intervention de l'Eglise qui comble les lacunes natives des conclusions théologiques ; il y a dissemblance en ce que le mode et les facteurs de cette intervention ne sont pas les mêmes des deux côtés.

La théorie du R. P. Gardeil est-elle, au point de vue de la question que nous examinons, plus satisfaisante que l'autre ? Le remède qu'il propose à la débilité naturelle des conclusions théologiques est-il plus efficace, peut-il mieux procurer l'effet visé que celui que préconise le R. P. de Grandmaison ? — La réponse à cette question doit être négative. Tout comme le don spécial de discernement attribué aux organes du magistère, l'acceptation préalable des conclusions théologiques par la foi commune de toute l'Eglise reste toujours un facteur absolument extrinsèque aux conclusions dont il s'agit ; elle non plus ne peut leur communiquer le caractère révélé, qui seul peut faire qu'une vérité soit capable de donner naissance à un dogme ; elle aussi, par conséquent, est impuissante à opérer la transformation que l'on croit pouvoir attendre d'elle.

Il faut d'ailleurs décourager d'avance tout essai semblable à ceux dont nous nous occupons. Lorsqu'on part de cette opinion que les conclusions théologiques ne possèdent pas par elles-mêmes ce qu'il faut pour pouvoir faire naître des dogmes, c'est-à-dire le caractère révélé, ou qu'en tout cas elles ne possèdent pas ce caractère suffisamment, toute tentative visant à les réhabiliter quand même au point de vue dogmatique est fatalement vouée à un échec certain. Elle se heurtera toujours à ce dilemme : Ou bien les conclusions théologiques sont réellement révélées, ou bien elles ne le sont pas. Si elles sont révélées, elles sont par là même capables d'être converties en dogmes, sans avoir besoin pour

cela d'aucun complément. Si elles ne le sont pas, rien ne peut leur donner l'aptitude à constituer des dogmes, puisque rien ne peut les rendre révélées, à moins qu'on n'admette qu'il peut se produire dans l'Eglise des révélations divines nouvelles enrichissant le dépôt de la foi, ce qu'un catholique ne peut admettre. — Ou bien, en se plaçant plus formellement au point de vue adopté par les tentatives que nous visons : Ou l'on admet que le dépôt révélé de la foi est définitivement constitué, qu'aucune révélation ne peut plus venir l'augmenter, ou l'on admet le contraire. Dans le premier cas, les conclusions théologiques, étant considérées comme non révélées, ne pourront jamais le devenir, et seront pour toujours radicalement incapables de devenir des dogmes. Dans le second cas, on est hérétique, puisqu'on se met en contradiction avec la doctrine constante et universelle de l'Eglise. — Ce dilemme, à ce qu'il nous semble, barre décidément le chemin à tous ceux qui, réputant les conclusions théologiques non révélées, ou insuffisamment révélées pour pouvoir, de soi, devenir des dogmes, tenteraient, par quelque moyen que ce soit, de les relier néanmoins au dogme divinement révélé.

Pour la théorie du R. P. Gardeil, et en restant toujours au point de vue de la question présente, il nous faut d'ailleurs relever encore une seconde insuffisance : Cette théorie ne résout pas la question, mais la laisse subsister tout entière. La question posée est celle-ci : Comment se fait-il que l'Eglise a pu définir comme dogmes de foi divine des conclusions théologiques, qui ne sont pas révélées par Dieu? Le R. P. de Grandmaison répond : C'est que l'Eglise a, de par l'assistance du Saint-Esprit, un don spécial de discernement, qui lui permet de reconnaître comme révélées des vérités que nous, les simples fidèles, nous ne pourrions jamais reconnaître comme telles. Cette réponse ne nous plaît pas, pour les motifs allégués plus haut, mais elle constitue une réelle réponse. Le R. P. Gardeil, lui, semble répondre à la question posée, mais n'y répond pas en réalité.

Il nous dit que les chefs de l'Eglise peuvent définir comme dogmes des conclusions théologiques, quoique celles-ci soient « formellement scientifiques » et non formellement révélées, parce que la foi commune des fidèles a déjà préalablement admis ces conclusions. Pareille réponse ne résout pas la question, mais la déplace seulement. Après l'avoir entendue, on doit se demander à nouveau : Qu'est-ce qui légitime l'admission par la foi commune de l'Eglise de conclusions théologiques données ? A cette question nouvelle il faudra donner une réponse nouvelle. On pourrait peut-être tenter d'y répondre en invoquant l'assistance du Saint-Esprit, qui rend infaillible la foi commune de l'Eglise dans son adhésion à ce qu'elle considère comme des dogmes divins. Mais cette réponse, qui aurait d'ailleurs pu être faite déjà à la première question, serait elle-même encore insuffisante : elle ne rendrait pas raison du fait que nous étudions. Le Saint-Esprit assiste l'Eglise enseignante et enseignée, rend l'une infaillible dans ses définitions, l'autre dans son admission des dogmes de foi, oui. Mais il ne donne pas cette assistance pour l'admission ou la définition de n'importe quelle vérité ; il pratique dans cette assistance, source de l'infaillibilité, un véritable éclectisme. Il y a beaucoup de vérités vers lesquelles il ne l'oriente pas, et vers lesquelles ne s'oriente pas non plus, conséquemment, la foi infaillible de l'Eglise. Il y a d'autres vérités pour l'enseignement et l'admission desquelles il l'accorde pleinement. Parmi celles-ci nous voyons de fait figurer les conclusions théologiques. Pourquoi ces conclusions y figurent-elles ? Pourquoi pas tant d'autres vérités, physiques, mathématiques, etc. ? Voilà la vraie question à résoudre. Et la seule solution satisfaisante sera toujours celle qui reconnaît que les conclusions théologiques sont révélées par Dieu, et s'offrent par là d'elles-mêmes à la fois aux définitions de l'Eglise enseignante, à la foi de l'Eglise entière, et à l'assistance de l'Esprit-Saint, qui dirige et rend infaillibles ces définitions et cette foi.

Après avoir examiné la théorie du R. P. Gardeil au point de vue de notre question présente, il faut, pour être complet, la considérer aussi en elle-même et en rechercher la valeur intrinsèque.

On peut, somme toute, se demander quelle portée l'auteur lui-même entend donner à son système. Se cantonne-t-il dans une question de fait, ou veut-il trancher aussi une question de droit? Affirme-t-il seulement que jamais l'Eglise n'a défini ni ne définira que ce qui était déjà admis ou sera admis préalablement par la foi à peu près unanime des fidèles ? Ou bien entend-il en plus indiquer le facteur qui seul peut rendre définissables comme dogmes les conclusions théologiques ?

Certains passages semblent pouvoir s'entendre dans le premier sens, par exemple, celui déjà cité plus haut : « Ce qui est efficace, quand il s'agit d'aboutir à un dogme qui doit être reçu de tous, c'est moins une systématisation théologique rigoureuse, que de la théologie communément reçue. Je mets en fait qu'un raisonnement théologique isolé, quelque solide que soit la vérité de sa prémisse surnaturelle, et de sa mineure rationnelle, ne donnera jamais lieu à un développement dogmatique tant que vous ne verrez pas la théologie commune s'orienter vers sa conclusion par une tendance de plus en plus générale, constante, ferme, quelles que soient, tout à l'entour, les divisions des théologiens et des systèmes » [1]).

S'il fallait interpréter en ce sens seulement — nous craignons qu'il n'en soit pas ainsi — les assertions du R. P. Gardeil, celles-ci n'auraient pas une bien grande portée, et on pourrait ne pas s'en effrayer beaucoup. Nous n'aimerions pas cependant à nous porter garants de leur exactitude. Pour ce qui est du passé, est-il vrai que jamais les chefs de l'Eglise n'ont défini que ce que les fidèles admettaient déjà à peu près unanimement ? Et pour citer des cas

1) *Loc. cit.*, pp. 175, 176.

concrets : le « homoousios » du concile de Nicée était-il déjà, et quant à l'idée, et quant au terme, généralement admis avant la définition du concile ? Et le concile de Vienne avait-il été devancé par la foi générale, lorsqu'il condamna comme hérétique la doctrine niant que l'âme spirituelle soit *per se et essentialiter* la forme substantielle du corps ? Nous croyons qu'il est permis d'en douter. Et quant à l'avenir, est-il certain que l'Eglise ne proclamera jamais comme dogme de foi que ce que les fidèles auront déjà admis comme tel ? A cette question, nul, sans doute, ne répondra qui ne se croit pas prophète.

En supposant qu'en ordre principal le R. P. Gardeil n'étende pas son affirmation plus loin qu'il ne vient d'être dit, qu'il n'affirme donc que le fait, non la nécessité, de la croyance unanime de l'Eglise précédant les définitions du magistère, il toucherait cependant aussi en ordre secondaire une certaine question de droit, pour la solution de laquelle le fait lui-même est apporté ; il affirmerait que l'admission préalable d'une conclusion théologique par la foi presque unanime de l'Eglise légitime la définition comme dogme de cette conclusion, que les organes du magistère peuvent à bon droit voir dans cette admission une raison suffisante pour la définition. Cette assertion-là est irréprochable, et on ne pourrait la nier sans nier en même temps l'infaillibilité de l'Eglise. Si celle-ci, dans son ensemble, est infaillible, il suffit qu'elle admette une assertion quelconque à l'instar d'un dogme, pour qu'on puisse et doive nécessairement conclure qu'il s'agit bien, en l'occurrence, d'un dogme véritable, et pour que les papes soient pleinement fondés à définir celui-ci.

Mais la théorie du R. P. Gardeil pourrait peut-être comporter un autre sens, et vouloir d'emblée se placer sur le terrain du droit avec son assertion initiale elle-même. Elle signifierait alors que la réception commune préalable par la foi générale est une condition indispensable pour la définition des conclusions théologiques, que l'Eglise ne peut

définir celles-ci comme dogmes avant qu'elles ne soient généralement admises comme appartenant à la foi. Dans ce cas ces conclusions considérées comme ne possédant pas de soi les conditions nécessaires pour devenir des dogmes, acquerraient ces conditions par le fait même, et seulement par le fait, de leur admission générale dans l'Eglise.

Ce sens nous paraît être postulé par le but même que le R. P. Gardeil se propose. Si celui-ci pose seulement en fait, sans requérir en droit, que la croyance unanime de l'Eglise précède les définitions du magistère, il sera nécessairement amené à dire que cet assentiment préalable peut faire défaut. Dès lors les conclusions théologiques pourraient être définies sans qu'il fût réalisé, et il faudrait, ou bien reconnaître qu'elles possèdent de soi ce qu'il leur faut pour être constituées en dogmes, ou bien inventer un autre correctif pour remédier à ce qui leur manque. De plus, si l'adhésion unanime de l'Eglise ne doit pas nécessairement précéder les définitions infaillibles de ses chefs, on ne peut plus trouver aucune base solide pour asseoir cette affirmation que de fait elle les précédera toujours ; le droit, ici, constitue la seule raison que l'on puisse avoir pour affirmer le fait, au moins en ce qui concerne l'avenir.

Nous devons d'ailleurs le dire, le sens indiqué semble bien aussi être celui de certaines affirmations explicites du R. P. Gardeil. On ne peut, nous semble-t-il, s'empêcher de le trouver par exemple dans les passages suivants : « La réception d'une conclusion théologique par la foi de la société ecclésiastique comme l'équivalent réel, l'issue nécessaire, la conséquence imposée du donné révélé, voilà ce qui la différencie de toutes les autres conclusions théologiques, au point de vue de sa valeur pour le développement du dogme, et la met dans l'état d'ultime disposition préparatoire au dogme défini.

» Ce n'est donc pas la rigueur logique avec laquelle est démontré son bien fondé dans le Dépôt. Il y a des conclusions théologiques de premier ordre qui ne sont pas des

dogmes, comme celle de la vision béatifique du Christ ; et il y a des conclusions théologiques seulement probables, au point de vue des apparences logiques, comme celle de Scot sur l'immaculée conception, qui ont donné lieu à des définitions dogmatiques.

» Ce n'est pas davantage le caractère intrinsèque, purement explicatif, de certaines conclusions, par opposition au caractère résolument déductif de certaines autres. La valeur explicative a son influence, sans doute, mais cette influence n'est pas décisive ; elle ne constitue pas pour les conclusions théologiques, en regard de la définition dogmatique qu'elles préparent, un droit de plein exercice à être définies.

» Ce principe de différenciation intrinsèque existe lorsque, par l'effet de causes nombreuses, — au premier rang desquelles il faut mettre d'abord les actes du magistère ordinaire de l'Eglise, encycliques, lettres et discours du souverain Pontife ; condamnations de propositions, décisions des Congrégations, des Conciles provinciaux, des Evêques dispersés; ensuite ce merveilleux facteur d'unification intellectuelle qu'est le raisonnement rigoureux, — la vérité énoncée dans une conclusion théologique s'est solidarisée dans la conscience de l'Eglise avec l'objet de foi, au point de devenir théologie reçue, j'allais dire crue. Et ce serait, en effet, une faute grave contre la foi que de la nier, une fois qu'elle est parvenue à cet état.

» C'est là un principe de différenciation d'ordre social et de valeur, au fond, surnaturelle. La conclusion théologique qui en bénéficie, le doit moins à sa rigueur dialectique, qu'à sa valeur de représentation pour fixer et unir dans une même profession l'universalité des fidèles. Et cette valeur d'unification ne peut être acquise sans une disposition spéciale de la Providence, du Saint-Esprit, qui veille sur la vie du dogme de son Eglise.

» Les Scolastiques avaient déjà noté que, dans les transformations physiques, l'*ultima dispositio praevia* était carac-

téristique de la forme nouvelle, même chez l'être humain, auquel cependant l'âme est dévolue, au dernier instant de sa genèse, par une action créatrice de Dieu. C'est sous l'angle de cette analogie avec la genèse humaine que nous considérons le développement du dogme. Le travail de l'esprit humain n'a qu'une vertu préparatoire, dispositive. Il relève de ce que les anciens nommaient la *cause matérielle* : son terme ultime immanent est la *théologie reçue, ultima dispositio praevia* ; son terme ultime, transcendant, c'est le *dogme défini* auquel il tend comme l'élan évolutif et ascensionnel de la nature physique tend, par l'effet d'un branle divin, vers l'âme rationnelle. Dans l'une et l'autre évolution naturelle ou dogmatique, la cause première, divine, du développement ascensionnel, intervient directement au dernier instant pour consacrer le résultat suprême de l'évolution qu'elle a dirigée.

« Avec ce dernier trait nous avons atteint le pourquoi de la coopération du raisonnement théologique au développement dogmatique. Il n'y a pas proportion directe entre l'évidence d'une conclusion théologique rigoureuse et une définition dogmatique, mais il y a proportion directe d'un certain genre entre une théologie reçue dans l'Eglise comme inséparable du dogme, adoptée donc *officieusement*, si je puis ainsi dire, par le Saint-Esprit, et sa déclaration authentique comme dogme. La nouveauté n'existe qu'au point de vue des inférences par lesquelles l'esprit humain reconnait le développement : elle n'existe pas pour la foi socialisée de l'Eglise, régie par l'Esprit divin, dépositaire officielle du dépôt révélé. Par elle il y a continuité, coïncidence, solidarité, homogénéité » [1]).

A lire ces passages on se convainc que pour le R. P. Gardeil la croyance unanime préalable de l'Eglise est bien nécessairement requise pour que le magistère puisse définir une conclusion théologique, puisque cette croyance seule,

1) *Loc. cit.*, pp. 179-181.

à l'exclusion de tout autre facteur, met les conclusions théologiques dans l'*ultima dispositio praevia* nécessairement requise pour leur définition, puisque, tandis qu'« il n'y a pas proportion directe entre l'évidence d'une conclusion théologique rigoureuse et une définition dogmatique,... il y a proportion directe d'un certain genre entre une théologie reçue dans l'Eglise comme inséparable du dogme,... et sa déclaration authentique comme dogme ».

Quel jugement porter sur une telle doctrine? Ce jugement ne peut être que désapprobateur. Il faut le dire nettement : L'adhésion préalable de l'Eglise à une doctrine n'est nullement requise pour que le magistère puisse définir celle-ci. Nulle part dans les documents, quels qu'ils soient, qui ont quelque autorité sur ce point, l'exercice de l'autorité enseignante de l'Eglise n'apparaît comme étant de droit subordonné à l'acceptation soit préventive, soit subséquente, par l'Eglise des points à définir. Les évangiles et les autres écrits du Nouveau Testament, les documents où est consignée la Tradition ecclésiastique, nous représentent l'autorité enseignante non pas comme guidée par la croyance commune de l'Eglise, mais comme guidant cette croyance. Le pape, en définissant, ne doit pas suivre le reste de l'Eglise, mais être suivi de tous. Nous ne voulons pas dire par là qu'il soit loisible au souverain pontife de définir le contraire de ce que l'unanimité de l'Eglise admet déjà comme appartenant à la foi : là où se rencontre cet accord unanime, on se trouve infailliblement devant une réelle vérité de foi, à laquelle le pape lui-même ne peut s'opposer. Mais nous voulons dire que celui-ci, lorsqu'il se rend compte qu'une vérité donnée est vraiment révélée, est pleinement autorisé à la définir, sans qu'il doive pour cela attendre que la généralité de l'Eglise admette déjà cette vérité. Des considérations d'opportunité pourront l'amener, parfois même l'obliger, à attendre que cet accord soit réalisé dans l'Eglise; mais aucune considération de droit ne l'y astreint. Il a reçu mission d'enseigner tout ce que Dieu a enseigné

le premier. Tout ce qui est donc véritablement enseigné par Dieu, véritablement révélé, se présente par là même au pape comme possédant « un droit de plein exercice à être défini » ; tout cela n'a nul besoin de voir le sceau de l'Eglise universelle s'ajouter au sceau divin pour lui conférer ce droit. Quant à savoir si telle vérité est réellement révélée, ce n'est pas l'Eglise qui doit l'apprendre au pape, mais le pape qui doit l'apprendre à l'Eglise universelle.

Voilà la doctrine catholique sur ce point. Et il y aurait un très réel et très grave danger à parler, et même à paraître parler, dans un sens opposé : le danger de représenter, avec les modernistes, l'autorité ecclésiastique, non comme le représentant de Dieu, dépendant uniquement de lui ; mais comme l'organe de la communauté des croyants, l'enregistreur de la croyance commune, dépendant entièrement de la multitude des fidèles. Ce n'est certes pas le R. P. Gardeil qui adhère à cette conception du pouvoir enseignant ecclésiastique; mais pour y échapper, il faut bien qu'il renonce à poser en droit, comme une condition indispensable pour la définition des conclusions théologiques, leur acceptation préalable par la généralité de l'Eglise.

Mais n'avons-nous pas peut-être forcé la note en interprétant comme nous venons de le faire les pensées exprimées par le R. P. Gardeil? On pourrait nous faire remarquer, en effet, que celui-ci, lorsqu'il parle de l'accord unanime de l'Eglise précurseur de la proclamation d'un dogme, « entend l'Eglise entière enseignante et enseignée », et que, lorsqu'il énumère les facteurs qui coopèrent à réaliser cet accord, il donne la part du lion, et presque davantage, aux actes des dépositaires de l'autorité enseignante. N'est-ce pas là réduire à la portion véritablement congrue, c'est-à-dire à ce qu'il doit être, le rôle de l'Eglise enseignée dans la constitution des dogmes nouveaux ? — Fort bien ; ces particularités de l'exposé du R. P. Gardeil ne nous échappent pas. Elles nous fournissent bien la preuve du sentiment profond qu'a le R. P. de la prépondérance absolue attribuable à l'action de

l'Eglise enseignante dans l'éclosion des nouveaux dogmes. Mais elles ne nous paraissent pas par là même garantir toutes les prérogatives du magistère. Il faut attribuer à celui-ci, non seulement cette prépondérance d'action, mais aussi une indépendance de droit complète vis-à-vis de l'ensemble de l'Eglise, de telle façon qu'il puisse toujours définir ce qui est révélé, même si la majorité de l'Eglise ne l'admettait pas encore explicitement, ou même le rejetait explicitement. Cette indépendance nous semble insuffisamment garantie par le R. P. Gardeil.

*
* *

Qu'on veuille nous permettre, avant de clore cette discussion, de faire à nouveau une remarque déjà faite précédemment. Il faut parfois bien de la prudence dans le choix des exemples apportés pour illustrer une doctrine. Un exemple malhabilement choisi peut jouer des tours au lieu de rendre service. Nous avons l'impression que cette petite mésaventure est arrivée ici à la fois aux deux auteurs que nous venons de citer, et cela à propos d'un même cas, celui du dogme de l'immaculée conception.

Le R. P. de Grandmaison apporte cet exemple pour montrer que parfois un dogme défini par le magistère ne nous apparaît pas, à nous simples fidèles, comme révélé par Dieu, ou du moins ne nous apparaît pas comme tel avec certitude, mais que l'intuition surnaturelle de l'Eglise enseignante le lui fait découvrir comme tel. Avant de pouvoir asseoir cette conclusion, le R. P. devrait considérer le dogme de l'immaculée conception sous tous les aspects sous lesquels il se présente à nous, entre autres, sous l'angle de tous les autres dogmes avec lesquels il a quelque accointance. Il devrait scruter l'infinie sainteté de Dieu et sa haine infinie du péché, la suréminence de la dignité de Mère de Dieu, qui met Marie dans le rapport peut-être le plus intime possible avec Dieu et exige en elle une sainteté dépassant

tout ce que nous pouvons nous imaginer, la perfection idéale de l'amour filial que Jésus devait à sa sainte Mère, etc. A-t-il scruté tout cela avant d'écrire les lignes auxquelles nous faisons allusion ? Nous ne pouvons nous empêcher d'en douter : S'il l'avait fait, il serait, croyons-nous, arrivé à une conclusion diamétralement opposée à celle qu'il met en avant.

C'est, en effet, notre intime conviction que le dogme de l'immaculée conception de Marie se déduit, comme une conséquence nécessaire, des autres dogmes que nous venons de citer. Cette conviction est pour nous une nécessité, imposée par des raisons de principe, qui ne sont pas constituées par autre chose que le contenu de cette étude sur l'évolution dogmatique. Si nos vues sur cette évolution sont exactes, il faut que l'immaculée conception, puisque apparemment, et selon l'opinion unanime des théologiens, elle n'est pas révélée explicitement, se déduise, de nécessité et avec une vraie certitude, d'autres dogmes, qui soient, eux, explicitement révélés. Nous avons voulu d'ailleurs ne pas nous en tenir à cette conviction aprioriste, et lui faire subir pour ce cas particulier et tout à fait typique, l'épreuve de la confrontation avec la réalité. A la suite de cet examen, il nous a paru qu'au moyen d'un raisonnement plus simple qu'on ne pourrait penser à première vue, on peut parfaitement rattacher l'immaculée conception de Marie aux autres dogmes cités, de manière qu'elle en apparaisse comme une conséquence tout à fait nécessaire. Inutile d'exposer ici ces raisonnements : ce serait sortir de notre cadre, où n'entre que l'étude de l'évolution du dogme en général.

Mais celui-là ferait, à notre avis, œuvre singulièrement méritoire, qui s'attacherait à nouer les chaînons par lesquels certains dogmes, ou certaines vérités, telles l'immaculée conception et l'information du corps par l'âme spirituelle, apparemment assez distantes de la révélation, se rattachent cependant indissolublement au donné immédiatement révélé. Il y aurait là la plus belle leçon de choses en fait d'évolu-

tion du dogme ; celle-ci y serait comme prise sur le vif, et les positions prises, soit par l'Eglise définissante, soit par la théologie catholique dans ses enseignements communs, apparaîtraient singulièrement renforcées.

Quant au R. P. Gardeil, il apporte ici l'exemple de l'immaculée conception presque dans le même esprit que le R. P. de Grandmaison, mais avec une différence pourtant très sensible. Il fait porter le caractère de probabilité non point sur la façon dont le dogme en lui-même se présente à nous dans son rapport avec le révélé, mais sur la façon dont il nous est présenté par Scot, en ce sens que, le principe d'où Scot déduit le dogme, c'est-à-dire l'idée de rédemption allant jusqu'à la préservation, n'étant que probable, si même il l'est, le dogme lui-même, *en tant que présenté à la lumière de ce principe*, ne pourrait prétendre à plus que de la probabilité. Ceci est évidemment beaucoup moins préjudiciable au dogme en soi que l'idée du R. P. de Grandmaison. Mais nous ne pouvons cependant nous rallier complètement aux vues du R. P. Gardeil. Celui-ci affirme que c'est la conclusion théologique, telle qu'elle est présentée par Scot, qui a été définie par l'Eglise : « Il y a des conclusions théologiques seulement probables, au point de vue des apparences logiques, comme celle de Scot sur l'immaculée conception, qui ont donné lieu à des définitions dogmatiques ». Cette affirmation nous semble hasardée. Sans vouloir soit nier, soit diminuer la grande part d'influence de Scot dans la fixation et la diffusion de la doctrine de l'immaculée conception — influence qui a peut-être plus consisté à attribuer avec instance, contrairement à plusieurs autres auteurs, le privilège de Marie aux mérites de son divin Fils, qu'à l'attribuer à une rédemption allant jusqu'à la préservation — on peut se dire que, de même que l'Eglise n'a pas attendu Scot et sa doctrine particulière pour admettre l'immaculée conception, mais l'a admise avant lui sur d'autres bases que celles que Scot assigne, de même

elle a pu définir le dogme sans se fonder sur le raisonnement de Scot comme sur un argument péremptoire, et sans entrer par conséquent dans l'esprit de sa théorie. On peut se le demander d'autant plus que le raisonnement de Scot, si certains théologiens en ont usé comme d'un argument de convenance, n'est pas entré dans la théologie commune comme une preuve de valeur absolue. L'Eglise baserait-elle sciemment une définition sur des raisons si fragiles ?

§ 2

L'évolution des dogmes s'étend-elle au delà des conclusions théologiques ?

L'exploration de l'étendue du champ de l'évolution dogmatique doit finalement nous amener à en découvrir les limites, à indiquer les bornes qui jalonnent ces limites.

Nous avons établi jusqu'ici que les vérités immédiatement révélées par Dieu peuvent devenir des dogmes. Nous avons tâché d'établir que les conclusions théologiques, sous toutes les variétés nombreuses sous lesquelles elles peuvent se présenter, en sont également capables, et qu'elles en sont capables en vertu même de leur caractère de conclusions théologiques médiatement révélées. Nous avons à examiner maintenant si, au delà des vérités explicitement révélées et au delà des conclusions théologiques, il existe encore d'autres vérités ou d'autres catégories de vérités susceptibles d'être englobées dans l'étendue du dogme en évolution. En d'autres termes, nous avons à nous demander si les conclusions théologiques, tout en donnant au champ du développement dogmatique une extension immense, en marquent cependant aussi les bornes infranchissables, ou si ces bornes sont à reporter plus loin encore.

Cette question ne devra pas nous occuper longtemps, à la fois parce qu'elle n'a pas encore suscité jusqu'à présent de longues controverses, et parce qu'elle se résout aisé-

ment, pour nous, à la lumière des principes précédemment établis.

Elle n'a pas encore, disons-nous, suscité de grandes controverses. Les auteurs l'ont à peine effleurée, et cela généralement plus encore par des théories générales où elle est implicitement touchée que par des affirmations qui la visent explicitement.

Certains semblent devoir répondre à la question posée en disant que l'évolution dogmatique peut s'étendre au delà des conclusions théologiques. Tel est notamment le cas, à ce qu'il nous paraît, de tous ceux qui attribuent au dogme un pouvoir d'assimilation en vertu duquel il s'incorpore des vérités qui ne sont pas de soi d'ordre dogmatique, puisque les conclusions théologiques, par leur caractère de révélation médiate, rentrent encore dans cet ordre ; de ceux aussi qui admettent un développement dogmatique qui ne serait pas de caractère dialectique, puisque les conclusions théologiques sont précisément constituées par les vérités dialectiquement déduites des prémisses révélées [1]).

Comme tenant de cette opinion nous croyons pouvoir citer en particulier le R. P. de Grandmaison, S. J., à la fois parce qu'il écrit : « La question reste entière de savoir si l'Eglise ne peut reconnaître et proclamer une vérité révélée, là où tous nos raisonnements, toutes nos investigations n'arriveraient qu'à une conclusion théologique, *ou moins encore* » [2]) ; parce qu'il admet un développement autre que celui qui s'opère par le procédé dialectique [3]) ; et parce qu'il affirme que des vérités dont la contenance dans le dépôt révélé ne peut être connue par nous, ou ne peut l'être qu'avec une certaine probabilité, peuvent être érigées par l'Eglise en dogmes authentiques [4]).

Pour notre part, nous ne voyons pas la possibilité de

1) Cf. le chapitre suivant de notre étude, article I.
2) *Loc. cit.*, p. 896, note.
3) *Loc. cit.*, pp. 894, 895.
4) *Loc. cit.*, pp. 898, 899.

nous rallier à cette thèse, et nous croyons devoir dire que les conclusions théologiques constituent la limite de l'évolution du dogme, au delà de laquelle il n'y a plus de matière dogmatique à trouver.

Cette opinion s'appuie sur les principes que nous avons toujours invoqués jusqu'à présent, et se prouve facilement, croyons-nous, à la lumière de ces principes.

Le dogme, en effet, est, de par sa définition, une vérité, non pas une vérité quelconque, mais une vérité révélée par Dieu. Le caractère révélé : voilà la condition fondamentalement requise pour la constitution d'un dogme, condition sans laquelle il ne peut y avoir de dogme ni d'évolution dogmatique. Or, une vérité peut posséder ce caractère de deux manières seulement : Elle peut être révélée explicitement, en elle-même, et elle peut l'être implicitement, dans un principe d'où elle se déduit nécessairement. Personne n'a assigné jusqu'à présent une troisième manière dont une vérité pourrait être révélée, pour le bon motif qu'il n'y en a pas une troisième qui soit possible. Il faut donc conclure nécessairement que toute vérité qui n'est ni explicitement, ni implicitement révélée sera toujours radicalement incapable de constituer un dogme.

Or, les vérités explicitement révélées ne sont autres que celles que nous avons appelées auparavant immédiatement révélées, et les vérités révélées implicitement s'identifient de leur côté, de par leur définition même, avec les conclusions théologiques.

Concluons donc que la limite des conclusions théologiques est aussi la limite de l'évolution du dogme, et que cette évolution ne peut rien englober qui ne rentre pas dans le cadre de ces conclusions.

Ce seul argument peut suffire, pensons-nous, pour établir à suffisance le bien fondé de notre opinion. Nous nous permettons cependant de faire remarquer combien celle-ci est d'accord avec les affirmations de saint Thomas qui, en parlant de l'objet de la foi, constitué par les dogmes, n'y fait

toujours rentrer que ce qui est explicitement ou implicitement révélé, et avec celles de l'Eglise elle-même, qui n'a jamais revendiqué les prérogatives du magistère que pour l'enseignement des doctrines révélées. Au surplus, nous renvoyons le lecteur au chapitre suivant de cette étude, où l'opinion que nous professons ici sera encore, par une voie indirecte, mise plus pleinement en lumière.

§ 3

Dogme et Philosophie

Comme dernier corollaire à ce que nous avons exposé au sujet de l'extension du développement dogmatique, nous voulons dire un mot sur les relations entre le dogme révélé et la philosophie. Notre intention n'est pas de traiter au long de toutes les questions que ces relations soulèvent ; ce faisant nous sortirions du cadre de cette étude. Restant donc dans les limites de ce cadre, et ne nous préoccupant que de ce qui peut jeter un peu plus de lumière sur l'évolution du dogme, nous voulons seulement indiquer brièvement les incursions du dogme sur le terrain de la philosophie et faire quelques courtes remarques à ce sujet. L'immense étendue des vérités que le dogme peut englober dans son développement nous apparaîtra ainsi d'une manière plus saisissante, parce que plus réaliste.

Ces incursions — si on peut les appeler ainsi — du dogme sur le terrain propre de la philosophie constituent un fait. Nous avons pu aisément soupçonner la réalité de ce fait en étudiant l'étendue du développement du dogme, que nous avons vu étreindre des catégories de vérités en apparence fort éloignées de lui, et nous l'avons affirmée nettement en répondant aux objections apportées par ceux qui dénient le caractère dogmatique aux conclusions théologiques [1]).

1) Cf. article III de ce chapitre, quatrième objection, p. 102.

Cette affirmation, d'ailleurs, ne nous est pas personnelle : elle est commune à tous les théologiens catholiques. Ceux-ci distinguent tous un double objet de la foi : un objet propre, constitué par les mystères que seule la révélation divine nous fait connaître, et un objet commun, constitué par les vérités que la raison humaine peut découvrir par elle-même, mais que Dieu, pour aider notre faiblesse, a néanmoins voulu nous enseigner aussi par son infaillible révélation. Cet objet commun, ces vérités communes à la raison et à la foi, voilà bien un terrain où le dogme et la philosophie se rencontrent. La révélation n'était pas requise, du moins pas absolument, pour nous permettre de l'explorer ; mais la lumière divine qu'elle est venue y projeter aide puissamment et opportunément notre pauvre intelligence dans son difficile travail d'exploration.

Les théologiens, en affirmant l'existence de cet objet commun de la foi et de la science, ne sont que l'écho de l'Eglise, qui a défini comme dogmes de foi quantité de vérités philosophiques ; et l'Eglise n'est que l'écho de Dieu, qui, soit explicitement, soit implicitement, a accordé la garantie de sa parole infaillible à un nombre presque illimité de vérités d'ordre purement naturel. Rien de plus instructif que de prêter l'oreille à la voix de l'Eglise et à celle de Dieu ; écoutons-les, et glanons, comme au hasard, sur le terrain propre de chacune des branches de la philosophie, quelques-unes de ces vérités naturelles, que la première a marquées du sceau de ses définitions, le second de celui de sa révélation.

Pour commencer, constatons avec satisfaction que Dieu et l'Eglise s'accordent à repousser catégoriquement tout système qui, de quelque façon que ce soit, dénie à notre intelligence la faculté de connaître le vrai. Le scepticisme est le contre-pied de la révélation ; de même le subjectivisme, sous quelque forme qu'il se présente et de quelque nom qu'il s'autorise. La condamnation de ces systèmes est comme imbibée dans chaque affirmation de la révélation et

dans chaque définition de l'Eglise; car celles-ci sont toutes conçues de telle manière qu'elles visent bien à nous renseigner sur la vérité objective telle qu'elle est en elle-même. De ce chef il n'est pas possible, par exemple, si ce n'est par le renversement de toute logique, d'être en même temps catholique, ou simplement chrétien, et kantiste.

Si le dogme révélé nous assure en général de la valeur réelle et objective de notre connaissance, il nous garantit en particulier celle des principes fondamentaux de la raison humaine. Que l'on nie, par exemple, le principe de contradiction, ou même le principe de causalité, et l'on renversera par le fait même le contenu entier de la révélation et des définitions dogmatiques de l'Eglise. A ce propos on ne peut passer sous silence l'éclatante confirmation que le principe d'identité : « ce qui est est », base première de toutes nos constructions intellectuelles, reçoit de Dieu, lorsque celui-ci se définit lui-même. A Moïse lui demandant quel est son nom, Dieu répond : « Je suis celui qui suis » [1]). N'est-ce pas là, somme toute, le principe d'identité, exprimé seulement à la première personne ? Le premier principe logique de notre esprit affirmé par Dieu, premier principe effectif de tout être, quand celui-ci, en langage humain, se nomme, s'exprime lui-même : on ne peut, semble-t-il, rien imaginer de plus ravissant, ni de plus rassurant pour notre intelligence.

La garantie divine est accordée également à la valeur de notre raisonnement humain. Dieu n'use-t-il pas lui-même de ce raisonnement presque à chaque page de l'Ecriture ? Ne nous dit-il pas, et l'Eglise ne définit-elle pas après lui, qu'en nous en servant nous pouvons par les créatures connaître le Créateur et ses perfections souveraines ? [2]) Il s'agit bien dans ce cas d'un exemple particulier ; mais la portée en est générale, puisque l'affirmation en cause trouve sa

1) *Ex.* III, 14.

2) *Act. Ap.*, XIV, 16 ; Rom. I, 19-21 ; — Conc. Vatic., const. *de fide catholica*, cap. II, can. 1.

raison d'être dans le principe de causalité, qui est lui-même, nous venons de le dire, authentiqué par Dieu.

Que si du terrain de la logique nous passons à celui de la métaphysique générale, nous rencontrerons aussitôt, là aussi, bien des vérités philosophiques sur lesquelles la foi a mis son sceau. La doctrine du réalisme modéré dans la question des universaux peut certainement se réclamer de la manière constante de parler des Ecritures, qui est réfractaire à toute explication nominaliste ou conceptualiste. La distinction réelle entre la substance et l'accident, et par conséquent l'existence réelle de la substance, est postulée par la doctrine de l'eucharistie, qui exclut ainsi la thèse du phénoménalisme. L'existence d'une perfection de personnalité qui ne consiste pas uniquement dans la conscience est impliquée par le dogme de l'incarnation, et celle de certaines relations réelles par celui de la Trinité. La réalité de la causalité, non seulement divine, mais aussi créée, n'est pas moins nettement affirmée par la révélation. Quant à la grande doctrine de la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres créés, elle a pu être appelée à juste titre « la doctrine fondamentale de la philosophie chrétienne » [1]). Elle est présupposée à la fois par l'affirmation d'un Dieu personnel et la négation du panthéisme, et par les dogmes de la création et de la conservation des êtres par Dieu et du concours divin dans les opérations des créatures.

Les diverses branches de la métaphysique spéciale nous fournissent des exemples plus nombreux encore de vérités communes à la raison et à la foi. Les prenant au hasard, nous pouvons, en cosmologie, citer la création du monde par Dieu, la contingence du monde et de certaines de ses lois, la possibilité du miracle ; — en psychologie, l'existence de l'âme, sa simplicité, sa spiritualité, son immortalité,

1) R. P. del Prado, O. P., *De doctrina fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum, ex typis Consociationis S^i Pauli, 1911.

son origine par voie de création, sa distinction d'avec ses facultés, sa liberté, son union substantielle avec le corps et l'information de celui-ci par l'âme ; — en théologie naturelle, l'existence de Dieu, sa simplicité, sa spiritualité, son infinité, son éternité, son intellectualité, sa liberté, sa providence, sa toute-puissance, etc.

La morale enfin, tant sociale qu'individuelle, fournit tant de rencontres entre la révélation et la raison que nous nous abstiendrons de les énumérer. Il suffit de lire l'Ecriture ou de feuilleter l'*Enchiridion* de Denzinger pour en relever à chaque page.

*
* *

Les constatations que nous venons de faire donnent lieu à quelques remarques non dénuées d'importance.

Et d'abord les faits constatés font surgir une grave question de droit : De quel droit l'Eglise, à qui n'est confiée que la garde du dépôt révélé, a-t-elle fait entrer dans son dogme des doctrines purement philosophiques, et impose-t-elle celles-ci à la foi des fidèles, qui ne se réfère qu'au révélé ?

Cette question a préoccupé et préoccupe toujours des esprits très nombreux et d'opinions très variées. Les protestants y répondent en accusant l'Eglise d'avoir faussé l'authentique doctrine du Christ, et de l'avoir inféodée aux différents systèmes philosophiques qui ont eu successivement leur vogue au cours des siècles. Les modernistes, avec Tyrrell surtout à leur tête, semblent moins durs. Ils accusent cependant l'Eglise d'avoir versé dans le « théologisme ». Ils distinguent soigneusement entre le dogme primitif et son développement subséquent ; ils appellent celui-ci de la « théologie », et le répudient comme une excroissance superfétatoire et indésirable. Parmi les catholiques eux-mêmes, il faut reconnaître que maints esprits, bien intentionnés pourtant, ont été angoissés par la question que nous soulevons. Plus d'un même n'aurait pas été éloigné de

classer les dogmes définis en deux catégories, les premiers plus véritablement révélés, les seconds plus spécifiquement philosophiques, et de n'attribuer à ces derniers qu'une valeur inférieure et un caractère moins strictement obligatoire au point de vue de la foi.

Pour nous la question posée ne peut occasionner ni angoisse, ni hésitation. Quand on nous demande : « De quel droit l'Eglise a-t-elle défini comme dogmes des vérités spécifiquement philosophiques ? », nous croyons, après tout ce que nous avons exposé jusqu'ici, devoir répondre, allègrement, décidément : « De droit divin ». L'Eglise, en agissant ainsi, ne se permet aucun empiétement sur le terrain d'autrui ; elle n'attire à elle rien qui ne lui appartienne déjà. C'est Dieu, si l'on peut ainsi parler, qui est ici coupable. Il ne s'est pas borné à nous révéler des mystères inaccessibles à notre raison ; il nous a enseigné aussi des vérités d'ordre naturel, et leur a imprimé le sceau de son infaillibilité divine. Il l'a fait pour certaines en les énonçant expressément ; il l'a fait pour d'autres en les affirmant implicitement. Ces vérités naturelles par lui enseignées, Dieu les a confiées à son Eglise, pour qu'elle les garde, les proclame, les explique, en même temps que les vérités surnaturelles qu'il nous a révélées. Voilà pourquoi l'Eglise les définit au même titre que ces dernières, et reste, en agissant ainsi, sur le terrain que Dieu a assigné en propre à son activité.

Ceci nous permet de déterminer l'exacte valeur de certaine affirmation souvent répétée. On a dit maintes fois, avec un sentiment soit d'ironie, soit d'étonnement, que la théologie scolastique, et en partie l'Eglise après elle, ont canonisé la doctrine philosophique d'Aristote. Si l'on veut seulement constater par là que les scolastiques, et saint Thomas en particulier, ont enchâssé dans leur système théologique, que l'Eglise a inséré dans son dogme certaines doctrines philosophiques qu'Aristote a été le premier parmi les philosophes à bien mettre en lumière, on dit parfaite-

ment vrai. Mais si l'on veut signifier que l'Eglise aurait lié partie avec Aristote, et se serait, soit par amour pour lui, soit par un engouement aveugle, mise à sa remorque comme un élève à celle de son maître, on se trompe du tout au tout. La théologie catholique, l'Eglise catholique ne sont disciples ni d'Aristote, ni d'aucun homme, elles ne sont disciples que de Dieu seul. L'Eglise n'écoute que la voix de Dieu, elle ne redit que les enseignements de Dieu. Dieu a parlé longtemps avant Aristote ; longtemps avant lui il a proclamé bien des vérités de l'ordre naturel, philosophique. Après que la parole divine s'est fait entendre avec toute sa majesté et son infaillibilité, qu'importe à l'Eglise, pour sa foi et son enseignement, qu'un homme, fût-il même un génie exceptionnel, vienne redire ce que Dieu a déjà affirmé ? Cette parole humaine ne lui apporte ni lumière nouvelle, ni certitude nouvelle, et elle a pour l'Eglise moins d'importance qu'un écho qui répète ce qu'un homme a prononcé.

Alors quels sont vis-à-vis de l'Eglise le rôle et la position d'Aristote ? Aristote n'est que l'heureux homme, mettons le génie, qui, mieux que d'autres, a réussi à découvrir, par la voie de la spéculation philosophique, certaines vérités d'ordre naturel, que Dieu avait enseignées à l'humanité par la voie de la révélation. Ces vérités, évidemment, s'accordent avec la révélation, et leur négation est le contre-pied du révélé. L'Eglise, elle, ne se préoccupe que de vérités, et de vérités révélées ; elle définit ces vérités révélées, sans se laisser conduire par l'amour des personnes qui les défendent ; elle anathématise les erreurs qui y sont opposées, sans se laisser arrêter par l'amour, ni inspirer par la haine de ceux qui en sont les protagonistes. Dans son enseignement, son intention n'est ni d'être aristotélicienne, ni d'être anti-kantiste ; elle veut être et elle est divine. Il va de soi cependant qu'en définissant une vérité révélée, elle condamne les erreurs qui s'y opposent ; et ainsi, s'il lui arrive de définir une vérité enseignée par Aristote, elle condamne

par le fait même les philosophies qui, sur ce point, s'opposent à celles d'Aristote ; elle les condamne, dis-je, non point parce qu'elles sont contraires à Aristote, mais parce qu'elles sont contraires à la révélation divine. Or, Aristote a eu précisément, plus que d'autres philosophes, la bonne fortune de découvrir des vérités qui s'harmonisent avec le révélé, tandis que d'autres ont eu la mauvaise fortune de s'attacher à des erreurs contraires à la parole de Dieu. De là ce qu'on est convenu d'appeler la canonisation d'Aristote par la théologie et l'Eglise catholiques.

Pour nous résumer : Ce n'est pas l'Eglise qui a rencontré Aristote en le suivant, c'est Aristote qui a rencontré Dieu et l'Eglise. Dans ce qui a poussé l'Eglise à proclamer comme dogmes certaines doctrines enseignées par Aristote, il n'y a pas une once d'amour pour ce philosophe ; il y a uniquement tout le poids de l'amour qu'elle porte à la vérité divine, avec laquelle le philosophe a eu le bonheur de se rencontrer.

Ce que nous venons de dire en général des définitions par lesquelles l'Eglise consacre comme dogmes de la foi des vérités philosophiques, nous voulons le dire en particulier de l'acte par lequel la Sacrée Congrégation des Etudes a, le 27 juillet 1914, déterminé un certain nombre de thèses philosophiques du Docteur Angélique, et les a imposées d'autorité à l'enseignement de toutes les écoles catholiques.

Cet acte, approuvé par S. S. Pie X, n'est à vrai dire que l'aboutissement naturel de la ligne de conduite suivie comme traditionnellement par les papes en cette matière. Voici des siècles que les souverains pontifes, chargés par Dieu de veiller sur le dépôt révélé et surnaturellement assistés par lui dans l'accomplissement de cette charge, ont pris à cœur de louer à l'envi la doctrine de saint Thomas ; ils n'ont cessé de la recommander chaudement ; ils l'ont même parfois imposée comme obligatoire, ainsi Urbain V

à l'université de Toulouse [1]) et Léon XIII à la Compagnie de Jésus [2]). Tout le monde connaît en particulier les efforts déployés par Léon XIII et Pie X pour propager et faire adopter par tous cette doctrine, parce qu'ils y voyaient, le premier, le moyen de remédier à l'éparpillement et aux tâtonnements incertains et dangereux des forces intellectuelles catholiques et de diriger ces forces dans une voie sûre pour la foi ; le second, l'arme la plus efficace pour combattre le modernisme, ce « rendez-vous de toutes les hérésies » [3]).

Envisagé à la lumière de cette conduite constante des souverains pontifes, le décret de la Sacrée Congrégation des Etudes n'a rien que de très naturel. Mais envisagé dans son contenu, il peut au premier abord surprendre, et aura sans doute surpris et décontenancé plus d'un esprit. Voilà des thèses d'ordre tout à fait philosophique, dont l'enseignement est exigé de tous ceux qui professent dans les écoles catholiques. De quel droit l'autorité ecclésiastique prend-elle de telles mesures, et s'aventure-t-elle ainsi sur le terrain de la philosophie ? Nous répondons comme précédemment : « De droit divin ». Sans doute les thèses en question sont d'ordre philosophique, mais elles sont en même temps d'ordre révélé. L'on ne pourrait pas en nier une seule, sans faire sombrer en même temps quelques dogmes de la foi. Ce n'est pas le lieu ici d'en faire la démonstration, et nous nous en abstiendrons par conséquent, quelque désir que nous ayons de la développer. Cette démonstration est facile d'ailleurs, et ceux qui veulent l'essayer pourront la faire sans peine chacun pour soi.

Puissent tous les catholiques bien comprendre ceci ! Dans le passé, lorsque les papes ont recommandé la doctrine du Docteur Angélique, ils n'ont rencontré que trop souvent beaucoup d'oreilles sourdes. On ne se rendait sans doute

1) Bulle *Laudabilis Deus*, 31 août 1368.
2) Const. *Gravissime nos*, 30 décembre 1892.
3) Encycl. *Pascendi*, 8 septembre 1907.

pas assez compte des mobiles qui les faisaient agir ; on oubliait que l'on doit dire ici de saint Thomas ce que nous venons déjà de dire d'Aristote. En recommandant sa doctrine, les papes ni ne servaient des visées d'école, ni ne se laissaient conduire par l'amour de ce docteur. Ils ne servaient que la vérité révélée, et n'étaient conduits que par l'amour de cette vérité, que saint Thomas, plus que n'importe quel autre docteur, a profondément pénétrée et sagement développée. Souhaitons que tous le comprennent aujourd'hui, à l'occasion de l'important décret dont nous parlons ! A cette condition, nous maintenons volontiers une appréciation que nous avons émise au moment où il fut donné : « Ce décret constitue un événement plus important que la guerre mondiale, au début de laquelle il a paru ». Nul ne pouvait prévoir alors la durée qu'aurait cette guerre, l'extension qu'elle prendrait, les ruines qu'elle accumulerait, les bouleversements et les changements profonds qu'elle entraînerait. Maintenant que nous pouvons, au moins déjà en partie, nous rendre compte de tout cela, il nous semble que notre appréciation ne doit néanmoins subir aucune modification. Si les catholiques dans leur ensemble comprennent la vraie portée du décret de la Sacrée Congrégation, dont le contenu touche intimement à celui de la révélation divine, ce sera la fin de nombre de brûlantes controverses, à la fois stériles et nuisibles parce qu'elles poussent beaucoup d'esprits dans les voies de l'erreur ; ce sera l'unité pacifiante et bienfaisante réalisée sur de nombreuses doctrines d'une importance capitale ; ce sera l'entraînement de toutes les intelligences dans les voies de la vérité et du labeur fécond ; ce sera la consolidation des positions acquises et le développement des vérités connues ; ce sera, en un mot, un acquis si grand de biens intellectuels pour le catholicisme et l'humanité, que la guerre mondiale, quelque formidable qu'elle ait été, n'aura pas de répercussions plus importantes. Fasse Dieu que ce beau rêve ne soit pas déçu par la réalité, mais devienne la réalité !

*
* *

Nous voudrions finalement placer ici une remarque au sujet de la théologie scolastique et de celle de saint Thomas en particulier. On a souvent caractérisé la théologie scolastique comme étant constituée par la fusion harmonique des vérités révélées avec les vérités naturelles ; on l'a définie : « l'union de la foi et de la raison ». Avouons qu'à première vue rien ne paraît plus fondé que cette appréciation. Ouvrons, par exemple, la *Somme théologique* de saint Thomas, où la théologie scolastique semble comme incarnée. On est étonné du rôle que semblent y jouer la philosophie et le raisonnement purement philosophique. On finirait presque par se demander où reste dans tout cela la vraie, l'authentique théologie, qui s'origine essentiellement au révélé. Saint Thomas n'oublie-t-il pas dans presque tout le cours de son incomparable ouvrage que dans sa toute première question, où il traite « de sacra doctrina », il a expressément enseigné que l'objet de la théologie n'est constitué que par les seules vérités révélées, et que les seules preuves réellement valables en théologie sont celles qui se tirent de la révélation [1] ? Non, il ne l'oublie nullement, et son affirmation initiale sur le constitutif de la doctrine sacrée ne cesse pas de faire sentir son influence d'un bout à l'autre de la *Somme*.

En effet, regardons-y de plus près, et nous nous rendrons aisément compte que notre impression première était tout à fait superficielle. Nous remarquerons d'abord que saint Thomas n'oublie nullement de faire de la théologie positive, de scruter le contenu de l'Ecriture et de la Tradition ; ses arguments « sed contra » s'y réfèrent presque toujours, et ses objections, avec les réponses afférentes, s'en occupent pour une bonne part. Nous remarquerons surtout que même dans le corps des articles, où le caractère philosophique

1) *S. Theol.*, I^a^, qu. I^a^, art. 7 et art. 8, ad 2.

semble d'abord tout à fait prépondérant, il reste à peu près toujours sur le terrain révélé, si bien que les endroits où il s'en écarte peuvent véritablement se compter sur les doigts ; car dans ces corps d'articles il ne fait que déduire par le raisonnement les conséquences, prochaines ou éloignées, très éloignées parfois, des doctrines révélées. Le grand docteur accomplit ainsi continuellement la double tâche qu'il assigne à la théologie, et qui consiste à scruter d'abord les vérités contenues dans le dépôt de la révélation, et à en inférer ensuite les déductions qu'elles comportent, ou, pour employer son langage à lui, à déterminer les articles de foi, qui sont les principes de la science sacrée, et à déterminer les conclusions que ces principes entraînent nécessairement [1]).

Veut-on la preuve de ce que nous avançons ici ? Elle est facile à faire pour ce que nous disons du recours direct au révélé dans les arguments « sed contra » et les objections : qu'on feuillette quelques instants la *Somme*, et on en aura l'évidence de fait. — Cette preuve se fait facilement aussi pour le recours indirect au révélé dans le corps des articles. Prenons, par exemple, les deux traités qui ont dans la *Somme* la teinte philosophique la plus prononcée, les traités *de Deo uno* et *de Angelis*. Au premier aspect on se dirait ici en pleine et pure philosophie ; mais on se convaincra aisément du contraire en y regardant d'un peu plus près. En analysant le traité *de Deo uno* on constate que toute la doctrine de ce traité se ramène à cette assertion initiale : « Il existe un être infiniment parfait, cause première de tous les êtres », ou même à cette affirmation plus simple encore : « Il existe un être qui a créé l'univers », dont elle n'est que l'écoulement nécessaire, et à laquelle elle se rattache tout entière par une longue série de chaînons logiques. Mais cette affirmation initiale n'est-elle pas explicitement révélée, et si la raison naturelle est capable de la démon-

1) *S. Theol.*, I, qu. I, art. 8.

trer, ne doit-elle pas cependant de fait, comme l'histoire de la philosophie le prouve, une bonne part de sa certitude et son orientation initiale au sujet de cette vérité capitale, à la révélation divine ? On le voit : en déduisant par le raisonnement toutes les conséquences de cette vérité, en construisant son traité *de Deo uno*, saint Thomas reste en plein sur le terrain de la révélation au moins médiate. — Quant au traité *de Angelis*, il n'est que le développement logique, admirablement conduit, de cette assertion fondamentale : « Il existe des êtres créés, purement spirituels, élevés à l'ordre surnaturel », dont l'un des trois membres constitue toujours la base de chaque article du Docteur Angélique. Mais cette assertion n'est-elle pas exclusivement du domaine de la révélation ? La raison naturelle, si elle peut apporter en sa faveur l'un ou l'autre argument de convenance, est tout à fait incapable de la démontrer. Ici encore, par conséquent, saint Thomas se meut sur le terrain du révélé.

Les deux traités, *de Deo uno* et *de Angelis*, en apparence si philosophiques, ne constituent donc en fait que l'analyse du dogme, de l'article de foi de la création, considéré d'abord du côté du Créateur, ensuite du côté d'une partie des créatures, et contiennent donc une doctrine entièrement révélée. On peut dire la même chose des autres parties de la *Somme*, comme chacun pourra s'en convaincre par un examen quelque peu attentif.

Concluons que la *Somme* mérite bien son nom de *Somme Théologique*, que la théologie de saint Thomas, et la théologie scolastique en général, n'est pas un amalgame hétéroclite de doctrines révélées et de doctrines purement philosophiques, mais que, s'originant dans toute son ampleur, dans chacune de ses parties, à la révélation divine, elle reste toujours fidèle à son caractère essentiel, qui est d'être la science du révélé, et à son programme propre et nécessaire, qui consiste à scruter le révélé depuis ses principes suprêmes jusqu'aux corollaires les plus éloignés de ces

principes. Si elle a parfois pour nous une autre apparence, ce n'est pas elle qui en est la faute, en déviant de ses voies essentielles ; c'est nous qui oublions dans la suite des déductions que le principe d'où elles partent est un principe purement révélé, ou qui du moins ne remarquons pas que telle assertion assumée comme principe, si elle est du ressort de la raison philosophique, est aussi l'objet de la révélation divine.

Une petite remarque encore avant de quitter cette matière. Si les vues que nous venons d'exposer sont exactes, il s'ensuit que la doctrine de presque tous les articles de la *Somme* est apte à constituer de nouveaux dogmes. L'évolution du dogme a donc encore du champ devant elle ! Si peut-être, surtout en considérant que saint Thomas lui-même n'a certes pas encore poussé la doctrine révélée jusqu'à ses derniers développements possibles, n'en a pas encore dégagé les ultimes conséquences, l'immensité de la tâche qui reste à accomplir nous effrayait, consolons-nous en nous rappelant la remarque du Docteur Angélique déjà citée précédemment : que nous ne sommes pas tenus en cette vie à l'explicitation complète des articles de foi, parce que nous n'en serons capables qu'au ciel [1].

1) *III Sent.*, dist. XXV, qu. II, art. 1, qcla 3, corp.

CHAPITRE IV

LA NATURE DE L'ÉVOLUTION DOGMATIQUE

Le titre de ce chapitre, par sa ressemblance avec celui du chapitre II de notre étude, pourrait peut-être faire naître quelque confusion. Eclaircissons-le d'un mot pour éviter qu'il en soit ainsi.

Dans le chapitre II nous nous sommes demandé en quoi consiste l'évolution dogmatique, quelle est son essence. Ici nous allons rechercher quel est son caractère propre, sa propriété essentielle ; en d'autres termes, nous allons tâcher de déterminer le procédé selon lequel elle s'accomplit.

Nous aurons à examiner ici deux questions : 1° Le dogme a-t-il un pouvoir d'assimilation vis-à-vis d'autres vérités ? — 2° L'évolution du dogme est-elle d'ordre purement logique, ou présente-t-elle d'autres caractères ? Cette seconde question se subdivisera en deux parce qu'il nous faut envisager l'évolution du dogme au point de vue objectif d'abord, et au point de vue subjectif ensuite, pour résoudre convenablement le problème posé.

ARTICLE I

LE POUVOIR D'ASSIMILATION DU DOGME

On a beaucoup parlé du pouvoir d'assimilation du dogme. Newman surtout y a insisté beaucoup dans son célèbre *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, et en a fait une des notes distinctives du développement légitime [1]). Le R. P. de la Barre, S. J., en parle assez longuement dans son ouvrage sur *La vie du dogme catholique* [2]), où il a tâché d'amalgamer les idées de Newman avec ce que d'autres théologiens ont écrit sur ce sujet [3]). Divers auteurs, s'ils s'étendent moins sur cette matière, en parlent cependant comme d'une chose patente et communément admise.

Disons-le tout de suite : il faut regretter que l'on soit resté à ce sujet dans un vague propice aux malentendus et rendant impossible toute idée nette de la chose même dont il s'agit.

Quand on parle d'assimilation, on met nécessairement en présence deux termes : ce qui s'assimile, et ce qui est assimilé. Dans le cas présent on a bien indiqué l'élément assimilateur, le dogme ; mais on n'a déterminé que d'une façon tout à fait imprécise l'élément assimilé. Il faut pourtant bien connaître ce second élément, pour savoir quelque peu ce qu'est le pouvoir assimilateur du dogme.

Une question domine ici le débat et l'épuise : le dogme s'assimile-t-il uniquement des vérités qui possèdent la condition indispensable pour qu'elles puissent devenir des dogmes, le caractère révélé, ou bien s'incorpore-t-il aussi des vérités qui manquent de cette condition, des vérités non révélées ?

1) Cf. *op. cit.*, 13e édition anglaise. Londres, Longmans, Green et Cie, 1906, pp. 185-189 et 355-382.

2) Paris, Lethielleux, 1898.

3) Cf. *op. cit.*, pp. 175-181.

Si l'on répond dans le premier sens, on dira une grande vérité ; mais il n'y a pas grand motif alors, semble-t-il, pour employer l'expression pompeuse de pouvoir assimilateur du dogme. En effet, que fait-on dans ce cas si ce n'est constater tout simplement ce fait que l'Eglise définit ce qui est révélé par Dieu ? De par ce fait, il y a bien évolution du dogme, dans le sens où nous avons dit que cette évolution doit s'entendre, mais il n'y a pas de véritable assimilation opérée par le dogme. Quand l'Eglise définit une vérité révélée, le dogme ne fait que revendiquer explicitement pour lui ce qui est déjà réellement à lui, puisque toute vérité révélée possède la condition essentiellement requise pour la constitution d'un dogme. Ce n'est pas là s'assimiler quelque chose, car on ne s'assimile pas ce qui est déjà à soi, ce qui est déjà assimilé.

Aussi plusieurs auteurs semblent-ils entendre autrement le pouvoir assimilateur qu'ils attribuent au dogme, et être d'avis que celui-ci s'incorpore des vérités qui ne sont pas, d'elles-mêmes, d'ordre dogmatique. C'est l'impression que l'on a en entendant, par exemple, Newman parler d'unification de deux choses diverses par le pouvoir d'assimilation de l'une des deux, d'incorporation d'idées de provenance étrangère, d'affinité existant entre deux idées dont l'une assimile l'autre, etc. [1]). C'est celle que l'on éprouve aussi en lisant chez le R. P. de la Barre : « Qu'il y ait de réelles connexions logiques entre divers ordres de vérités, — que par suite de ces connexions (ou, au contraire, du défaut de connexion) les unes conspirent harmonieusement, s'unissent et s'associent en des systèmes cohérents — tandis que d'autres se repoussent, tout cela est incontestable. C'est ainsi que les dogmes catholiques peuvent être systématisés : c'est ainsi qu'ils sont susceptibles d'une meilleure et progressive exposition... En outre, le dogme catholique peut s'incorporer d'autres vérités. Il s'assimile ce qui est assimi-

1) *Op. cit.*, pp. 185-189.

lable quand il admet les vérités naturelles à s'associer avec lui dans un système cohérent. Et il rejette ce qui est rebelle à l'assimilation. Le dogme est essentiellement intolérant, comme l'est un corps vivant pour toute molécule hétérogène » [1]).

Que dire d'une telle conception du pouvoir assimilateur du dogme ? Notre réponse ne peut être que défavorable, et elle peut être brève. Ceux qui attribuent au dogme une activité assimilatrice de cette nature retombent, en effet, dans la théorie, précédemment discutée, qui prétend que des vérités qui ne sont ni immédiatement, ni médiatement révélées, qui ne sont pas même des conclusions théologiques, peuvent devenir des dogmes. Nous n'avons donc qu'à leur opposer le raisonnement opposé déjà à cette théorie : Seules les vérités révélées peuvent devenir des dogmes ; or, les vérités dont il est question ici ne sont pas révélées ; donc elles ne peuvent devenir des dogmes, ni, ce qui revient au même, être véritablement assimilées par le dogme. Celui-ci ne possède donc pas de pouvoir assimilateur vis-à-vis des vérités qui ne sont pas révélées, et par là n'appartiennent pas déjà à l'ordre dogmatique.

Le R. P. de la Barre semble avoir senti, et reconnaît implicitement le bien fondé de cette doctrine, quand il dit que les vérités en question ne sont pas strictement dogmatiques, mais se rattachent seulement au dogme [2]).

Concluons ce bref examen en disant que le dogme ne

1) *Op. cit.*, p. 177.

2) On peut s'étonner de voir le R. P. de la Barre citer à l'appui de cette théorie sur le pouvoir assimilateur du dogme ce qu'il appelle « une doctrine... commune parmi les théologiens », qui jugent que le domaine (indirect) du magistère déborde le champ restreint des vérités dogmatiques. « A ces vérités, dit-il, viennent se rattacher, par des liaisons multiples, des vérités de provenances variées ». Si ces dernières vérités ne sont pas strictement dogmatiques, mais se rattachent seulement à celles qui le sont, elles ne sont donc pas de vrais dogmes, ni vraiment assimilées par le dogme ; on pourrait tout au plus dire qu'ils gravitent dans l'orbite du dogme. Dès lors on ne doit pas en parler pour appuyer une théorie sur le pouvoir assimilateur du dogme. (Cf. ce que nous avons dit des conclusions théologiques et de la foi ecclésiastique, chapitre III, article III).

possède pas un pouvoir assimilateur qui mérite vraiment ce nom. Pour parler comme le R. P. de la Barre, disons que « le dogme est essentiellement intolérant, comme l'est un corps vivant pour toute molécule hétérogène ». Il a été, fondamentalement, constitué une fois pour toutes par Dieu, et il n'admet dans son sein que ce que Dieu y a mis. Les hommes, l'Eglise peuvent mieux mettre en lumière pour nous ce qu'il contient ; ils ne peuvent rien y ajouter.

Le procédé de l'évolution du dogme n'est donc pas un procédé de véritable assimilation.

ARTICLE II

LE CARACTÈRE LOGIQUE DE L'ÉVOLUTION DOGMATIQUE OBJECTIVEMENT CONSIDÉRÉE

Nous croyons avoir établi dans le paragraphe précédent que le dogme ne s'assimile pas de vérités qui ne sont pas d'elles-mêmes dogmatiques, ce qui revient à dire que son évolution ne comporte pas de phénomène de véritable assimilation.

Nous avons ainsi circonscrit le terrain réel où s'exerce cette évolution, et déblayé les voies pour résoudre positivement la question de la nature propre de cette évolution. Car cette question serait certainement plus compliquée et plus difficile à résoudre, si l'évolution dogmatique elle-même était plus compliquée par le fait des emprises qu'elle ferait sur un terrain étranger de soi au dogme.

Nous en arrivons donc à nous demander : « Quelle est la propriété essentielle et caractéristique de l'évolution dogmatique » ? Concrètement cette question peut s'énoncer comme suit : « L'évolution du dogme est-elle d'ordre purement logique ou dialectique, ou bien présente-t-elle, soit dans sa totalité, soit au moins en partie, un autre caractère ? »

Question fort débattue et diversement résolue.

Newman, dans les deux ouvrages où il étudie le développement du dogme, soutient que ce développement n'est pas d'ordre purement logique ou dialectique, et il le ramène principalement au genre de développement qu'il aimerait à appeler métaphysique [1]). Après lui, on peut citer, comme adversaire du caractère purement logique de l'évolution du dogme, le R. P. de Grandmaison, S. J. [2]).

D'autres auteurs sont d'un avis opposé, et croient que tout le procédé de l'évolution dogmatique se ramène à un développement logique. Cette opinion, si elle n'est peut-être pas exprimée explicitement, est bien sous-jacente, semble-t-il, à la manière dont saint Thomas, et presque tous les scolastiques après lui, ont compris l'évolution du dogme, puisqu'ils ne parlent toujours que d'un développement par l'explicitation de l'implicite et par déduction des conclusions contenues dans les principes.

Qui a raison ?

Ici comme ailleurs, la première chose à faire pour pouvoir répondre à la question qui se pose est de la poser aussi nettement que possible. Pour cela il faut la diviser en deux, en recourant à une distinction nécessaire et élémentaire. Au lieu de se demander seulement : « L'évolution des dogmes est-elle d'ordre purement logique » ? il faut successivement se demander : 1° « L'évolution du dogme, objectivement considérée, est-elle purement logique » ? et 2° « L'est-elle, considérée subjectivement » ?

Un mot pourra suffire pour éclaircir cette distinction.

En parlant plus haut du fait et de l'essence de l'évolution du dogme, nous avons distingué entre le dogme en lui-même et la connaissance plus ou moins approfondie que nous en avons. Le dogme en lui-même, avons-nous dit, ne se per-

1) Cf. *op. cit*, passim ; plus haut, chap. I, art. 7.

2) *Rev. prat. d'Apol.*, 15 sept. 1908, pp. 894 et 895 ; voir les textes cités plus haut, pp. 83 et 95.

fectionne pas, n'évolue pas ; mais la connaissance que nous en avons se perfectionne et évolue. C'est à une distinction analogue que nous devons avoir recours ici. Tout en disant que le dogme en lui-même, c'est-à-dire objectivement considéré, n'évolue plus, on peut et on doit dire qu'il a évolué, et que par suite de cette évolution, il est constitué maintenant comme un ensemble de vérités très variées, très nombreuses, qui se rattachent les unes aux autres, qui se tiennent et se succèdent presque de façon à se compénétrer. En tant que ces vérités, considérées comme révélées, sont le fruit, le résultat d'une réelle évolution, et en tant que les unes postulent ou engendrent les autres comme principes ou comme conclusions, on peut parler d'une évolution du dogme considéré objectivement, évolution, encore une fois, qui ne se fait plus, mais est faite. Le concept essentiel cependant de cette évolution objective des vérités dogmatiques, telle que nous l'entendons ici, se trouve dans le processus quasi génétique par lequel les unes font surgir les autres, et qui fait que toutes se rattachent indissolublement entre elles. On peut donc la définir : « l'enchaînement des vérités révélées entre elles », ou : « le processus par lequel les dogmes primordiaux engendrent les dogmes subséquents ». — D'autre part, à cette évolution objective du dogme correspond dans l'intelligence humaine une évolution subjective. Notre esprit, en possession d'un dogme donné, se met en marche vers l'acquisition de la connaissance de dogmes qu'il n'avait pas encore aperçus ; et cette marche de l'esprit d'un dogme connu vers un dogme inconnu constitue l'évolution subjectivement considérée, qui est, comme nous l'avons dit, l'évolution dogmatique proprement dite.

Ceci posé, la double question que nous avons à résoudre peut s'énoncer comme suit : 1° « L'évolution objective du dogme est-elle d'ordre purement logique, ou, le lien qui unit le dogme primitif au dogme actuel qui en résulte est-il un lien exclusivement logique » ? et 2° : « L'évolution sub-

jective du dogme est-elle purement logique, ou, le processus que notre intelligence suit pour arriver à une compréhension plus parfaite du dogme est-il un processus exclusivement logique » ?

Examinons d'abord la première de ces questions.

Celle-ci appelle nécessairement, nous semble-t-il, une réponse affirmative. En d'autres termes : L'évolution objective du dogme, le lien qui existe entre le dogme ancien et le dogme nouveau qui en procède, est d'ordre purement logique ou dialectique.

Cette thèse peut se prouver par un double argument, *a posteriori* et *a priori*.

Première preuve. — La preuve *a posteriori* pourrait se faire en recherchant en détail, pour chaque cas particulier, comment tel dogme nouveau se rattache à l'un ou l'autre dogme ancien ; mais cette façon de procéder serait évidemment trop longue, et exigerait un nombre respectable d'in-folio. Elle peut se faire aussi, beaucoup plus simplement, en passant en revue les diverses opinions des théologiens sur l'étendue possible du développement dogmatique, pour comparer ce qui, d'après ces opinions, constitue le point de départ et le point d'arrivée de ce développement. C'est de cette façon que nous allons l'exposer.

a) Si l'on dit que, à part les vérités immédiatement révélées, seules les conclusions théologiques improprement dites peuvent devenir des dogmes, de sorte que le développement trouve là son extrême limite, il va de soi que l'évolution dogmatique est purement logique, pour autant que l'on peut alors parler d'évolution. En effet, entre une idée universelle et une idée particulière contenue dans la première, entre une idée exprimant un tout et une autre exprimant une partie de ce tout, entre une expression verbale donnée et une autre expression équivalente, il y a un lien tout à fait et exclusivement logique, comme d'ailleurs, d'autre

part, l'opération de l'esprit passant de l'un de ces termes à l'autre est purement dialectique. Dans cette opinion donc le lien qui unit le dogme point de départ au dogme point d'arrivée, est un lien logique, et il n'est que cela.

b) Si l'on attribue aussi la capacité de devenir des dogmes aux conclusions théologiques en général, sans spécifier davantage celles-ci, la réponse à la question posée reste encore la même. En effet la conclusion théologique — son nom même de conclusion l'indique — se relie par un lien logique aux principes d'où elle se déduit, et on chercherait vainement à ce lien un autre caractère.

c) Toujours même réponse à faire si l'on soutient, comme nous l'avons fait, que l'évolution dogmatique peut s'étendre aussi aux faits dogmatiques, aux matières disciplinaires, etc. La preuve en est que l'on ne peut attribuer l'aptitude à devenir des dogmes à ces diverses espèces de vérités qu'en montrant qu'elles ne sont que des types variés de conclusions théologiques. Si elles sont telles, elles se relient donc aussi par un lien exclusivement logique aux principes révélés d'où elles découlent.

d) Reste l'opinion de ceux qui disent que l'évolution du dogme peut aller au delà des conclusions théologiques, et que le dogme peut s'assimiler des vérités que la révélation n'atteint pas. Nous l'avons dit : dans cette hypothèse le caractère propre du développement dogmatique serait plus malaisé à déterminer. Mais nous l'avons dit aussi : cette hypothèse doit être écartée, comme incompatible avec la nature même du dogme. Nous n'avons donc pas à l'envisager, et nous pouvons conclure que, si loin que s'étende le développement objectif du dogme, il reste toujours d'ordre exclusivement logique.

Deuxième preuve. — Le fait que nous venons de constater, c'est-à-dire l'existence d'un lien purement logique entre le dogme ancien et les dogmes subséquents, est un fait nécessaire. Il résulte inéluctablement, et se déduit

a priori, de la nature même du dogme. Celui-ci se définit : « Une vérité révélée par Dieu et définie par l'Eglise ». Tout dogme est donc une vérité, vérité ayant un caractère spécial, sans doute, mais quand même vérité et rien que vérité [1]). Or, toute vérité appartient entièrement et exclusivement à l'ordre logique, et tout ce qui appartient à cet ordre en porte le caractère et est purement logique. Quelle peut donc bien être la nature du lien qui existe entre deux réalités de cet ordre ? Poser la question, c'est la résoudre. Ce lien, qui appartient lui-même à l'ordre logique, ne peut être que logique. Les dogmes, réalités de l'ordre logique, ne peuvent se relier entre eux que par ce fait logique que l'un dérive de l'autre comme une conséquence nécessaire. Il n'y aurait moyen d'échapper à cette affirmation qu'en niant toute connexion quelconque entre tous les dogmes, et en prétendant que, indépendants les uns des autres, ils se confinent tous dans un splendide isolement ; ce qui, pensons-nous, n'est venu ou ne viendra à l'esprit de personne, et serait le renversement de presque toute la théologie.

La question du caractère logique de l'évolution dogmatique objectivement considérée se résout donc nécessairement dans le sens affirmatif : Cette évolution est d'ordre purement logique.

Nous pouvons nous abstenir d'apporter des objections contre cette thèse. Ceux qui prétendent trouver à l'évolution dogmatique d'autres caractères que le caractère logique ont toujours, tout en n'indiquant pas la distinction entre l'évolution objective et l'évolution subjective, considéré le développement surtout au point de vue subjectif, et n'ont donc pas apporté d'arguments contre notre thèse présente. Quant à nous, nous ne voyons pas par quels arguments on pourrait la combattre.

1) Cf. les opinions de Leroy condamnées par le décret *Lamentabili;* plus haut, chap. II, art. 1.

ARTICLE III

LE CARACTÈRE LOGIQUE DE L'ÉVOLUTION DOGMATIQUE SUBJECTIVEMENT CONSIDÉRÉE

Posée au point de vue subjectif, la question que nous avons à résoudre a concrètement, avons-nous dit, ce sens-ci : « Le processus que nous suivons pour arriver à une compréhension plus parfaite du dogme est-il un processus purement dialectique » ? Ainsi envisagée, elle ne paraît pas aussi aisée à résoudre. Tant de choses, semble-t-il, agissent sur notre esprit et influent sur ses progrès dans la science qu'il devient très malaisé d'en démêler la trame, et de caractériser nettement une évolution à laquelle contribuent des facteurs si nombreux. Abordons cependant le problème, et dégageons d'abord ce qui peut paraître hors de conteste, pour en venir ensuite à ce qui peut présenter à première vue moins d'évidence.

Avant tout, on peut établir en thèse que dans l'évolution dogmatique subjectivement considérée le processus logique ne fera jamais défaut complètement, en ce sens qu'au moins le stade final et essentiel de cette évolution, c'est-à-dire, celui où l'on parvient à la connaissance d'un dogme nouveau, comportera toujours une opération dialectique.

Un double argument peut être apporté en faveur de cette thèse.

Première preuve. — On ne peut pas ici faire complètement abstraction du caractère que nous avons été obligés de reconnaître à l'évolution objective du dogme ; on doit, au contraire, s'y référer de toute nécessité. En effet, de même que notre foi se réfère essentiellement au dogme, de même l'évolution dogmatique subjective se réfère essentiel-

lement à l'évolution dogmatique objective ; celles-ci constituent deux termes naturellement corrélatifs.

Or, deux termes naturellement corrélatifs déteignent nécessairement l'un sur l'autre ; ce que l'on trouve dans l'un, on devra toujours de quelque manière le trouver aussi dans l'autre.

Puisque donc l'évolution objective du dogme est d'ordre logique, l'évolution subjective du dogme devra aussi présenter ce caractère. Elle devra, dis-je, le présenter aussi, au moins au moment où elle se rencontre dans sa plénitude, c'est-à-dire, au moment final, où elle aboutit à l'acquisition de la connaissance d'un dogme nouveau. C'est là une conclusion à laquelle nous ne voyons pas comment l'on pourrait échapper.

Deuxième preuve. — Cette conclusion se dégage d'ailleurs avec plus de netteté encore, si l'on analyse ce stade final de l'évolution dogmatique. Dans ce stade final l'Eglise — et par l'Eglise nous entendrons ici tous ceux qui, soit par leurs travaux théologiques, soit par leurs définitions, établissent un dogme nouveau, comme tous ceux qui arrivent par leur intermédiaire à la connaissance de ce dogme — parvient à connaître un dogme non encore aperçu. Mais, comme le dogme est avant tout une vérité révélée par Dieu, on peut dire en d'autres termes qu'elle parvient à voir que la vérité nouvellement aperçue est révélée par Dieu, qu'elle est contenue dans le dépôt révélé. Que cette contenance soit immédiate ou médiate, un processus dialectique sera toujours nécessaire pour arriver à la connaître : dans le cas de la contenance immédiate, un processus dialectique ayant trait à la signification des termes employés dans le dépôt révélé ; dans le cas de la contenance médiate, un processus dialectique sur la portée et le contenu implicite des principes révélés.

La question devient plus embrouillée dès que l'on va

plus loin, et que l'on tâche de se rendre compte de ce qui se passe dans l'esprit humain durant les phases si complexes de l'évolution qui précèdent le stade final. Le meilleur moyen de la débrouiller sera, semble-t-il, de diminuer par l'analyse la complexité du fait à étudier. Nous le ferons en examinant à part chacun des facteurs qui interviennent dans l'évolution dogmatique, pour nous rendre compte de la nature de l'action propre de chacun d'eux.

Ces facteurs peuvent se ramener à trois : 1° Dieu ; 2° le travail de l'esprit humain sur le donné révélé ; 3° ce donné lui-même, en tant qu'agissant sur l'esprit humain.

On assigne parfois d'autres facteurs de l'évolution du dogme, par exemple l'Eglise, c'est-à-dire, l'autorité enseignante infaillible, les hérésies, etc. [1]).

Il ne nous semble pas qu'il faille faire à ces facteurs une place spéciale. L'action de l'Eglise, par exemple, en tant qu'elle contient une activité humaine, se ramène au second facteur que nous avons indiqué, et en tant qu'elle possède la garantie de l'infaillibilité, à celle du premier. Quant aux hérésies, elles ne constituent évidemment pas un facteur réel et direct de progrès dogmatique, mais plutôt de recul ; elles ne sont vis-à-vis du progrès que de simples occasions. Et si l'on voulait les mentionner à ce dernier titre, il faudrait parler également de toutes les autres causes qui peuvent donner occasion au progrès, événements politiques ou économiques, facilités procurées aux études ecclésiastiques, etc. Que si l'on tenait malgré tout à faire figurer les hérésies parmi les facteurs de l'évolution du dogme, il ne faudrait pas encore étudier leur action à part ; celle-ci, puisque les hérésies sont des affirmations, des jugements humains, serait de même nature que celle des vérités révélées sur notre intelligence humaine.

Etudions donc successivement ce qui se passe dans notre

1) Cf. Van Noort, *De fontibus revelationis*, pp. 177-181. — Amsterdam, Van Langenhuysen, 1906.

esprit sous l'action des trois facteurs indiqués du progrès dogmatique.

I. — Dieu

Que l'action de ce facteur ne soit pas absente dans l'évolution dogmatique, cela est certain pour tout catholique. Il n'est pas possible que Dieu se désintéresse des vérités qu'il a voulu révéler à l'humanité. Il doit en surveiller la conservation, en diriger la croissance. Il s'est d'ailleurs engagé à le faire, en promettant à son Eglise d'être avec elle jusqu'à la consommation des siècles, et de l'assister spécialement dans l'accomplissement de sa mission doctrinale. L'action du Saint-Esprit meut, par conséquent, et dirige l'évolution des dogmes.

Qu'est-ce que cette action produit dans l'homme ? Que se passe-t-il dans notre esprit sous cette action ?

Pour répondre à cette question, il faut envisager deux hypothèses : 1° Celle où Dieu agirait d'une manière extraordinaire, miraculeuse ; 2° celle où il agit d'une manière ordinaire, selon les lois naturelles propres à notre esprit.

1° La première hypothèse ne peut évidemment pas être écartée. Pas plus qu'en d'autres matières où le miracle peut se produire et se produit parfois, nous ne pouvons dénier à Dieu ni le pouvoir ni le droit d'intervenir miraculeusement dans ce domaine de l'évolution dogmatique. Quant à préciser *a priori* la nature de semblable intervention, cela ne nous est pas possible. Car, de même que le fait de cette intervention dépend de la libre volonté de Dieu, de même Dieu en choisit librement la modalité qu'il préfère. Il pourra, par exemple, augmenter miraculeusement notre puissance de raisonnement ; et dans ce cas, notre travail évolutif pour mieux scruter le dogme restera, de ce chef, purement dialectique. — Il pourra d'un coup, sans intermédiaire d'aucune sorte, donner à une intelligence

humaine la connaissance d'un dogme nouveau; et alors il y aura dans cette intelligence une intuition, en tant qu'intuition dit le contraire du procédé du raisonnement ; cette intuition cependant n'exclura pas nécessairement un travail dialectique ultérieur, tendant à rattacher aux dogmes anciens le dogme nouvellement connu. — Il pourra agir directement sur le côté affectif de notre âme, en nous inspirant, par rapport à des objets en connexion avec le dogme, un sentiment quelconque, qui éveille en nous une connaissance, point de départ d'un développement dogmatique. Il pourra enfin susciter miraculeusement un événement quelconque, qui, de quelque manière que ce soit, stimulera ou suscitera le travail de l'homme sur les données de la révélation. Dans ces deux derniers cas, l'intervention divine s'étant bornée à faire surgir une vérité devant l'esprit humain, l'analyse du travail ultérieur de développement sera à reprendre lorsque nous étudierons l'action sur l'homme de la vérité révélée elle-même.

Il n'est pas nécessaire de nous attarder plus longtemps à l'étude de l'intervention miraculeuse de Dieu, à la fois parce que cette libre intervention divine, comme il a été dit, ne peut être *a priori* analysée par nous avec certitude, et peut revêtir des modalités que nous ne soupçonnons même pas, et parce que, en fait, on ne pourrait peut-être signaler aucun cas réel où elle se serait produite. Elle reste donc dans le domaine des possibilités qui échappent à notre investigation positive.

2° On peut passer plus rapidement encore sur le facteur de l'évolution dogmatique qu'est l'intervention divine se produisant selon les lois naturelles de notre esprit. Dans ce cas, Dieu se contente d'intervenir en secondant l'action propre des autres facteurs du développement dogmatique, c'est-à-dire l'action réciproque du donné révélé et de l'esprit humain l'un sur l'autre. L'action divine ne produit donc rien ici qui ne soit en même temps l'effet de ces deux fac-

teurs, et en étudiant la manière d'opérer et les effets de ceux-ci, nous nous rendrons compte en même temps de la nature et des effets de cette activité divine.

II. — Le travail humain sur le donné révélé

Il n'y a pas lieu de s'arrêter longuement à l'étude de ce facteur de l'évolution dogmatique. On peut, en effet, considérer ce travail : 1° dans ceux qui progressent dans la connaissance du dogme en recevant ce que d'autres ont déjà découvert avant eux, et 2° dans ceux qui, par leur propre travail, arrivent à découvrir un dogme nouveau.

1° S'il s'agit des premiers, il faut remarquer que, avant leur progrès personnel dans la connaissance du dogme, l'évolution dogmatique est déjà accomplie par le travail de leurs devanciers. Non pas que les découvertes faites par ceux-ci soient déjà toujours parvenues à l'état parfait et ultime de dogmes définis par l'Eglise ; mais au moins la vérité destinée à parvenir un jour à cet état est-elle déjà connue auparavant comme contenue dans le dépôt révélé. Inutile donc de nous attarder à ce cas.

2° S'il s'agit de ceux qui arrivent par leur propre travail à creuser davantage le dogme et à y découvrir des aspects nouveaux, insoupçonnés ou au moins imparfaitement connus avant eux, il faut, pour bien se rendre compte de ce que comporte leur activité, ne pas perdre de vue le caractère de passivité de notre intelligence en regard de la vérité. Nous ne faisons, ne créons pas la vérité ; nous la recevons, telle qu'elle-même s'impose à nous. Ceci est vrai lorsqu'il s'agit de vérités naturelles et connues naturellement ; c'est vrai aussi, et presque *a fortiori*, lorsqu'il s'agit de vérités surnaturelles, connues par la révélation, puisque, loin de pouvoir façonner ces vérités à notre gré, nous ne pouvons pas même les connaître par nos seules forces. Appliquer notre esprit à l'étude des vérités révélées, travailler sur les données de la révélation, ce n'est donc pas autre chose, en

définitive, que soumettre notre esprit à l'influence de ces vérités, lui faire subir, recevoir, l'action que, de leur nature, elles doivent exercer sur lui. Ce n'est certes pas que notre esprit reste inactif sous l'influence de la vérité qu'il contemple ; non, il agit, il opère véritablement. Mais toute son activité est cependant dominée, commandée, spécifiée, par cette vérité. Il résulte de là qu'il n'est guère nécessaire d'examiner à part le travail de notre intelligence sur le donné révélé pour se rendre compte de la nature du processus évolutif du dogme : tout ce qui se passe dans l'intelligence au cours de ce travail sera passé en revue lorsque nous étudierons l'action du dogme sur notre esprit.

Pourtant un bref examen de cette matière ne sera pas dépourvu d'utilité. Car, d'une part, si l'on doit dire que l'activité de notre intelligence est dominée tout entière par son objet, on doit dire aussi que la façon dont cet objet, la vérité, se présente à l'intelligence est régie et déterminée par la nature de celle-ci ; et d'autre part nous touchons ici le principe qui régit tout le débat sur le caractère propre de l'évolution dogmatique, c'est-à-dire la nature de notre esprit, dans lequel cette évolution doit s'accomplir, de sorte que l'on ne pourra que gagner à mettre dès à présent ce principe en bonne lumière.

Permettons-nous donc ce rapide examen. Il nous convaincra aisément que le travail de notre intelligence sur le donné révélé est d'ordre exclusivement dialectique.

On peut distingner dans ce travail deux phases : une première, où l'esprit s'applique d'abord à saisir le contenu direct de la révélation, à se rendre compte du sens des documents révélés ; une seconde, où il s'applique ensuite à presser ce contenu direct, à y découvrir tout ce qui y est renfermé sans affleurer à la surface.

Il est clair que dans la première phase le travail est tout dialectique. Pour se rendre compte du sens d'un document, on raisonne sur ce qu'énonce ce document. Ce raisonnement pourra parfois être compliqué. Souvent aussi il pourra

être fort simple, presque latent, jusqu'à être inaperçu. Mais jamais il ne pourra faire défaut ; sinon le document restera fermé, et son contenu ignoré. Or, tout raisonnement n'est-il pas une opération dialectique ?

Une fois cette première phase passée et le dogme originaire connu, notre travail intellectuel sur cette donnée acquise ne restera pas moins dialectique. En effet, pour se rendre compte de tout ce que recèle ce dogme initial, de tout ce en quoi il peut s'épanouir, il faudra analyser son énoncé, son contenu immédiat, comparer les résultats de cette analyse avec d'autres vérités naturelles ou surnaturelles, synthétiser ensuite tous les termes de la comparaison, et tirer les conclusions qui se dégagent. En vertu même de la nature de notre intelligence, qui ne connaît pas, comme celle des anges, par un simple coup d'œil intuitif, nous n'avons pas, pour opérer le travail en question, d'autre procédé à notre disposition ; il faut user de celui-ci, ou renoncer à acquérir des connaissances. Mais ne saute-t-il pas aux yeux que tout ce processus est un ensemble de pur raisonnement, un processus exclusivement dialectique ?

Nous devons donc conclure que le travail de notre esprit sur le donné révélé est un travail d'ordre purement dialectique.

III. — L'action du donné révélé sur l'esprit humain

Nous en arrivons ainsi à ce qui constitue le point culminant de notre examen, puisque c'est l'action de ce troisième facteur de l'évolution dogmatique qui devra surtout nous livrer le secret de la nature de cette évolution. Ici encore, pour n'être pas déroutés par la complexité des problèmes et des phénomènes, il nous faudra procéder par étapes, par analyses successives.

En suivant cette méthode il nous faut constater tout d'abord que, au dire de beaucoup de théologiens, le dogme,

soit dans son état initial, soit dans son état évolué, peut se présenter à nous sous deux formes apparemment fort diverses. Il peut être énoncé dans une formule verbale, soit consignée par écrit, soit transmise oralement ; il peut aussi être contenu seulement dans une pratique usitée dans l'Eglise, pratique appuyée sur telle ou telle vérité qui constitue un dogme.

Ils sont nombreux, les théologiens qui affirment la possibilité et le fait de l'existence de certains dogmes sous cette seule enveloppe pratique. Pourtant nous ne pouvons pas sans hésiter nous ranger à leur avis ; nous sommes même tout à fait porté à penser autrement. D'abord, on cite bien l'un ou l'autre exemple à l'appui de cette théorie, par exemple, la coutume de ne pas rebaptiser les hérétiques convertis ; mais on ne prouve pas que ces pratiques ainsi citées n'étaient appuyées sur aucun enseignement verbal. — Ensuite, il nous paraît extrêmement difficile, disons impossible, à admettre qu'une pratique dogmatique se soit introduite dans l'Eglise sans qu'elle ait été au préalable autorisée par un enseignement verbal spéculatif ou pratique ou par un ordre transmis aux apôtres par le Christ ou le Saint-Esprit ; car l'introduction de pareille pratique eût été non seulement le comble de la témérité, mais une ajoute sacrilège à l'œuvre divine, une usurpation de l'autorité divine. Or, si un enseignement ou un ordre divin a toujours précédé l'introduction de toute pratique dogmatique, le dogme ne s'est pas présenté originairement sous une forme pratique, mais sous une forme verbale.

Mais passons, et admettons comme hypothèse ce que tant d'auteurs érigent en thèse. Le fait donc que certains dogmes se présenteraient à nous sous la forme d'une pratique est bien, semble-t-il, ce qui a porté certains théologiens, entre autres le R. P. de Grandmaison, S. J. [1]), à dire que l'évo-

1) *Revue pratique d'Apologétique*, 15 sept. 1908, p. 895.

lution dogmatique peut s'accomplir parfois par ce qu'ils appellent « un procédé pratique ».

Y a-t-il lieu d'admettre l'existence de ce procédé d'évolution ?

A première vue il peut sembler que oui, tant en raison du fait en question, qu'en raison de ce corollaire qu'il semble comporter, que la pratique primitive, fondée sur une vérité de foi non exprimée verbalement, pourrait donner naissance à une pratique ultérieure fondée sur elle et recélant un dogme nouveau. N'y a-t-il pas là des raisons très suffisantes pour dire que le dogme se développe dans ce cas par un procédé pratique ?

Cependant un examen plus attentif nous conduit à nier l'existence de ce procédé, au moins en tant qu'on le considérerait comme un procédé distinct et indépendant du procédé dialectique.

D'abord l'existence seule d'un dogme sous l'enveloppe d'une pratique ne constitue pas une raison suffisante pour conclure à l'existence de ce procédé distinct ; et cela pour deux motifs. — 1° Le simple fait de cette existence ne comporte encore aucune évolution. Il ne peut donc être invoqué par lui-même comme donnant nécessairement naissance à une évolution qui porterait un caractère à part. — 2° La pratique dont il s'agirait ne serait en définitive, qu'une expression accidentelle variée du dogme. Celui-ci peut s'exprimer par une formule verbale, soit écrite, soit orale ; il peut s'exprimer aussi par une action, une pratique. Mais cette variété d'expressions ne fait pas varier la nature du dogme ; et l'action de celui-ci sur notre intelligence dépend évidemment uniquement de sa nature propre, non de l'expression qu'il revêt, puisque l'expression n'est qu'un moyen pour nous de parvenir au dogme, et que, une fois parvenue à celui-ci, notre intelligence n'a plus à faire aucun cas de l'expression qui lui a servi pour l'atteindre, et ne subit plus que l'action du dogme seul. Celle-ci seule, par conséquent,

doit entrer en ligne de compte pour déterminer le caractère propre de l'évolution dogmatique.

Resterait, comme motif pour établir l'existence d'un procédé pratique d'évolution, le fait qu'une première pratique dogmatique donnerait naissance à une seconde, et ainsi de suite. Mais ce fait non plus ne semble suffisant pour légitimer pareille affirmation. Il le serait, si l'on pouvait dire que l'évolution spéciale ici signalée s'accomplit d'une manière aveugle, non raisonnée, sans que l'Eglise, en adoptant une pratique nouvelle comme corollaire d'une ancienne, se rende compte du bien fondé de sa manière d'agir. Dans ce cas, il est clair que l'évolution accomplie n'aurait rien de commun avec la dialectique, et resterait tout entière sur le terrain de la pratique.

Mais il saute aux yeux que cette supposition est inadmissible. L'Eglise, en adoptant des pratiques nouvelles, ne peut procéder et ne procède pas par aveugle instinct ; elle pèse les raisons qui autorisent les nouveautés à introduire. Avant d'admettre celles-ci, elle les confronte avec sa doctrine établie ; elle étudie, analyse les dogmes en cause ; et ce n'est qu'après avoir constaté la conformité des pratiques avec ces dogmes qu'elle autorise les premières. Le travail de raisonnement a donc précédé toujours le développement pratique ; l'évolution dialectique du dogme est accomplie avant que ne s'accomplisse l'évolution pratique ; et celle-ci, loin d'être une variété à part de l'évolution dogmatique, n'en est qu'une conséquence.

On pourrait nous objecter ici — et ceux qui, comme Turmel, par exemple [1]), aiment à vanter l'influence prépondérante de la piété populaire dans l'évolution du dogme, ne manqueront pas de le faire — que ces considérations seraient peut-être décisives, si seule l'autorité ecclésiastique, et surtout l'autorité supérieure, intervenait de fait dans

1) *Histoire de la Théologie positive.* Paris, Beauchesne, passim.

l'éclosion et la propagation soit de dogmes nouveaux, soit surtout de pratiques nouvelles ayant des affinités avec le dogme. Mais, nous dit-on, il n'en va pas ainsi. Cette éclosion et cette propagation peuvent être et sont souvent le fait des simples fidèles. Or ceux-ci n'ont pas coutume de raisonner beaucoup leurs actes de piété. Ils cherchent à satisfaire leurs instincts religieux, et c'est d'instinct qu'ils se portent vers telle ou telle pratique qui leur semble adaptée à leurs besoins religieux, sans se demander ce qui légitime cette pratique. Chez eux donc, qui sont ici les premiers artisans du développement du dogme, ce n'est pas le travail dialectique qui précède l'évolution de la pratique dogmatique, mais c'est celle-ci qui précède et amorce celui-là.

Il y a beaucoup à répondre à cette objection.

Disons d'abord que l'on a fortement exagéré la part que prennent à l'évolution dogmatique la piété et les pratiques des fidèles. Certains les ont considérées comme un facteur primordial de cette évolution. On peut par ces théories servir des visées d'école ; mais on ne sert pas la vérité et on contredit l'histoire. Pourtant nous ne devons ni ne pouvons nous refuser à étudier l'influence qui nous est signalée ici. Car il suffirait qu'elle se fût manifestée une seule fois, ou même seulement qu'elle puisse se manifester, pour qu'il ne soit pas permis de la négliger. Or il ne semble pas que l'on puisse d'une manière universelle nier son action, ni surtout la possibilité de cette action. Venons-en donc au fait.

Une première réponse peut être faite à l'objection soulevée, en disant que le développement des pratiques religieuses, tel qu'on nous le représente ici, ne constituerait nullement un développement dogmatique, et ne peut donc recéler un procédé particulier propre à celui-ci. En effet, un dogme est essentiellement une vérité s'adressant à l'intelligence humaine, et il n'y a donc de progrès dogmatique, au moins de progrès subjectif, celui dont nous parlons ici, que lorsque notre intelligence développe sa connaissance de

cette vérité. Or l'objectant présente le développement pratique en question comme s'accomplissant à l'aveuglette, sans aucun contrôle de la raison, sans que celle-ci s'inquiète des motifs dogmatiques qui le légitimeraient. Un tel concept exclut radicalement tout vrai progrès dogmatique, et par conséquent toute variété de ce progrès. On pourrait dire qu'un semblable développement de la pratique religieuse peut devenir une occasion d'évolution dogmatique, comme peuvent l'être, par exemple, des encouragements donnés aux études ecclésiastiques. Mais, en supposant même que l'évolution des pratiques dogmatiques puisse s'accomplir de cette manière, l'évolution dogmatique proprement dite ne s'accomplirait que lorsque notre intelligence, considérant les pratiques dogmatiques évoluées, se rendrait compte des raisons doctrinales qui en sont le fondement ; mais il est clair que ceci nous transporterait en plein dans le travail dialectique.

La valeur de cette réponse apparaîtra surtout d'une façon décisive, si, en supposant avec l'objectant qu'un développement de nature pratique se produise de la manière aveugle dont il parle, on suppose en outre que les choses en restent là, et qu'aucun examen intellectuel ne soit fait des pratiques évoluées. Manifestement dans ce cas rien ne se produirait qui ressemble au vrai progrès dogmatique.

On peut répondre en second lieu, et d'une manière peut-être plus décisive encore, que le fait même sur lequel l'objection s'appuie ne doit aucunement être admis. On nous dit que les simples fidèles n'ont pas l'habitude de beaucoup raisonner leurs pratiques religieuses. On peut reconnaître quelque vérité à cette assertion ; mais il n'est pas permis de l'outrer, en représentant, par exemple, la vie religieuse des fidèles comme un ensemble de pratiques à peu près purement machinales, inspirées, si l'on veut, par le cœur ou l'instinct, mais nullement éclairées et dirigées par l'intelligence. A moins qu'il ne s'agisse de gens presque tout à fait dénués d'instruction religieuse, on doit dire que

la foi, c'est-à-dire la lumière intellectuelle, dirige la vie religieuse des fidèles, et si cette direction, avec la part réelle et constante de raisonnement pratique qu'elle comporte, se fait sentir quelque part, ce sera sans doute surtout dans l'introduction ou l'adoption de pratiques religieuses nouvelles, où l'habitude acquise ne peut manifester sa force d'entraînement. — Au fond, les adversaires qui nous combattent ici sentent bien quelque peu qu'il en est ainsi. Ils disent, par exemple, que les fidèles cherchent, par les pratiques nouvelles, à satisfaire leurs instincts et besoins religieux. N'est-ce pas avancer que ceux qui adoptent ces pratiques se rendent compte qu'elles correspondent à leurs instincts ? Ceci ne comporte-t-il pas un vrai raisonnement ? Et il est certain que le plus souvent ce raisonnement ne s'en tiendra pas là, ne se contentera pas de rapporter les pratiques à adopter aux vagues indications de l'instinct religieux, mais en cherchera les appuis dans les enseignements dogmatiques reçus. Ce raisonnement pourra parfois être défectueux et verser dans l'erreur ; mais alors l'autorité sera là pour redresser l'erreur. Il pourra souvent être bien rudimentaire, presque latent ; mais il existera pourtant, ne fût-ce qu'à l'état embryonnaire [1]). Il suit de là que l'adversaire se contredit lorsqu'il parle, d'un côté, de développement aveugle ; de l'autre côté, de développement conduit par l'instinct religieux. Cette considération donne la mesure de ce que vaut l'objection en question.

Nous pouvons donc conclure sans crainte que le fait de l'existence de certains dogmes sous une enveloppe pratique n'autoriserait d'aucune façon cette affirmation que l'évolution dogmatique s'accomplirait parfois suivant un procédé spécial, qui devrait être appelé « procédé pratique ».

La difficulté que ce fait pourrait occasionner étant résolue, il nous faut en arriver à l'étude de l'action qu'exerce

1) Cf. ce que le R. P. de la Barre, S. J., écrit sur « le sens catholique » : *La vie du dogme catholique*, pp. 160-166.

sur notre esprit le dogme en général, quelle que soit l'expression par laquelle il nous atteint.

La question qui se pose est celle-ci : « Que se passe-t-il dans notre esprit sous l'action du dogme ? Quelle est, par conséquent, la nature de l'évolution dogmatique subjective » ?

Cette question sera maintenant facile à résoudre. Nous avons écarté jusqu'à présent ce qui la compliquait et l'obscurcissait : l'intervention miraculeuse de Dieu, l'expression de caractère pratique sous laquelle peut-être un dogme peut parfois se retrouver. Nous avons indiqué déjà d'un mot le principe dont sa solution dépend essentiellement : la nature propre de notre intelligence humaine. Et ainsi nous nous trouvons à présent d'une façon bien nette en face des deux termes impliqués dans la question : le dogme lui-même, et notre esprit humain. Il suffira donc, pour que la réponse à donner se dessine bien nettement, de mettre en présence ces deux termes ou facteurs avec les caractères qu'ils comportent en propre et que nous avons déjà soulignés.

D'un côté, le dogme est une vérité, et le dogme capable d'évolution est une vérité qui, soit par manière de postulat, soit par manière de conclusion, contient implicitement d'autres vérités, auxquelles elle se relie par un lien nécessaire purement logique. D'un autre côté, notre intelligence à nous est une intelligence humaine, non pas angélique. En vertu de sa nature, dès qu'il ne s'agit pas des tout premiers principes qu'elle connaît comme intuitivement, elle doit acquérir la connaissance et progresser dans la science par un travail de comparaison, d'analyse, de synthèse, en un mot, de raisonnement. Dans une intelligence ainsi conditionnée, que doit-il se passer sous l'action d'un facteur tel que le dogme ? La réponse saute aux yeux : Il doit s'y produire un travail logique, dialectique, un travail de raisonnement. Le dogme se présente à notre esprit sous une

forme apparemment assez simple, mais en réalité grosse de sous-entendus, d'applications particulières, de conséquences spéculatives et pratiques. Notre esprit, tout naturellement, analysera en détail ce contenu énorme et complexe, comparera entre eux les détails aperçus à la suite de ces analyses et les faces diverses du dogme qu'ils font apparaître, les synthétisera dans de nouvelles formules. Il fera ainsi, parce que, de par sa condition naturelle, il n'a pas d'autre moyen à sa disposition pour rendre sa connaissance du dogme plus parfaite. Mais tout cela, c'est du travail dialectique tout pur, représentant ce que l'on a souvent appelé la fermentation provoquée par le dogme dans notre esprit. Et l'évolution dogmatique subjective que nous surprenons ici en pleine action, s'accomplit donc uniquement et ne peut s'accomplir que suivant un procédé dialectique.

*
* *

Il reste à dire un mot de certains procédés d'évolution signalés par quelques auteurs, pour achever de mettre notre thèse en pleine lumière.

Parlons d'abord du procédé intuitif ou d'intuition, indiqué par le R. P. de Grandmaison, S. J. [1]. Cet auteur n'en aurait-il pas lui-même pressenti l'irrecevabilité, puisqu'il n'ose parler que d'un procédé « quasi intuitif » ?

La connaissance intuitive peut se prendre dans un double sens. Elle peut signifier d'abord la connaissance d'un objet acquise par l'action directe de cet objet sur la faculté connaissante et s'oppose alors à la connaissance indirecte acquise par un intermédiaire quelconque. Ainsi, si quelqu'un me décrit un arbre des régions tropicales que je n'ai jamais vu, je n'aurai pas de cet arbre une connaissance intuitive, tout en le connaissant réellement ; mais j'en aurai cette connaissance, si je vois moi-même l'arbre en question. Ce n'est pas dans ce sens que l'intuition se prend ici.

1) *Rev. prat. d'Apol.*, 15 sept. 1908, p. 895.

Elle peut signifier en second lieu la connaissance d'une vérité acquise sans l'intermédiaire d'une autre vérité déjà connue, et alors elle s'oppose à la connaissance par raisonnement, et exclut celui-ci comme moyen de connaissance. C'est ainsi qu'on la prend dans le cas présent. Les anges ont en propre de connaître toujours de cette façon, et l'intelligence humaine connaît aussi de cette manière les tout premiers principes, ceux, par exemple, où seul l'être entre comme sujet et comme prédicat.

Il est à peine besoin d'insister pour montrer que cette façon de connaître ne peut avoir sa place dans l'évolution dogmatique. Il suffit de rappeler encore une fois les conditions inévitables, parce que naturelles, de tout notre progrès humain dans la connaissance de la vérité : dès qu'il ne s'agit plus de la connaissance des premiers principes de la raison, nous devons, pour connaître, recourir au raisonnement ; l'intuition est exclue.

Ce qui pourrait donner le change ici, c'est le fait déjà constaté que parfois le raisonnement à faire peut être si simple que l'esprit, l'apercevant aussitôt, glisse dessus sans s'y arrêter et ne l'exprime pas à part, de façon à le faire devenir presque imperceptible. Ainsi un professeur de mathématiques, dans la démonstration d'un théorème, glisse sur un axiome ou une loi déjà assez connus pour qu'il n'ait pas besoin de les rappeler à ses élèves. Mais ceci ne fait pas que le raisonnement n'existe pas réellement : de même que de la matière impalpable ou impondérable est pourtant véritablement de la matière, de même un raisonnement imperceptible est un véritable raisonnement.

Nous pouvons d'ailleurs, pour écarter la recevabilité du procédé intuitif dans l'évolution dogmatique, faire ici une remarque spéciale à cette évolution en tant qu'elle est dogmatique. Pour qu'en cette matière le progrès s'accomplisse, il ne suffit pas que l'on connaisse seulement une nouvelle vérité, mais il faut qu'on la connaisse comme révélée, que l'on parvienne à voir que telle assertion est

contenue dans le dépôt de la révélation, alors qu'on ne le voyait pas auparavant. Pour en arriver à cela, il n'y a que deux moyens. Ou bien il faut pour cela une révélation immédiate de Dieu, ou bien il faut confronter l'assertion en question avec le dépôt révélé pour voir si elle y est de quelque façon contenue. — Le premier cas est ici hors cause. Il a été examiné plus haut, lorsque nous avons parlé de l'intervention miraculeuse de Dieu dans l'évolution dogmatique, et dit que, si cette intervention se produisait de la manière ici signalée, on pourrait parler d'une réelle intuition. Ce cas d'ailleurs ne représente pas ce qui fait l'objet du présent débat, où nous étudions l'évolution du dogme se produisant selon les voies ordinaires. — Dans le second cas, le seul qui doive nous occuper, il est manifeste que seul un procédé dialectique peut nous procurer la connaissance dont il s'agit. Si, en effet, l'assertion en question est immédiatement révélée, il faudra au moins le travail dialectique requis pour comprendre le sens du dépôt de la révélation, ainsi qu'il a été dit bien des fois déjà. Si, au contraire, elle n'est que médiatement révélée, il est plus clair encore qu'il faudra un travail dialectique pour la déduire des principes révélés qui la contiennent.

De toutes manières donc, que l'on considère l'évolution du dogme seulement en tant qu'évolution de connaissances humaines, ou qu'on la considère en tant qu'elle est spécifiquement dogmatique, on doit en exclure tout procédé intuitif quelconque. Il est radicalement impossible que celui-ci y trouve sa place.

Restent les divers genres de développements dont Newman parle assez longuement dans son fameux *Essai* [1]). Après avoir écarté quelques développements dont il n'a pas à s'occuper (mathématique, physique, matériel), il signale successivement le développement politique, dans

1) Cf. éd. cit., pp. 42-54.

lequel « la société, avec ses classes et intérêts divers, fournit la matière des idées qui se développent », le développement logique, « qui présente un caractère intellectuel prépondérant », le développement historique, « qui consiste en la formation graduelle de l'opinion sur les personnes, les faits et les événements », le développement éthique, qui « ne donne pas matière au raisonnement et à la controverse, mais est naturel et personnel, et qui, au lieu d'user de déductions strictement logiques, recourt à ce qui est convenable, désirable, pieux, approprié, généreux », le développement métaphysique, qui « consiste dans la simple analyse de l'idée contemplée et aboutit à sa description exacte et détaillée », et qui trouve son type dans la façon dont un moraliste, un dramaturge, un romancier analysent et décrivent un caractère.

Il suffit d'un simple coup d'œil pour s'apercevoir aussitôt que dans cette énumération Newman a mêlé étrangement des choses bien hétéroclites, et surtout l'objectif et le subjectif. Il est clair, par exemple, que lorsqu'il parle des développements politique et historique, il ne prend comme principe de différenciation que la matière diverse où le développement s'opère, et comme cette matière n'est dans aucun des deux cas celle que nous considérons, nous pouvons passer outre à ces deux genres de développement. — Quant au développement éthique, Newman, en le définissant, le caractérise surtout par le genre de raisonnement auquel il recourt, mais, quand il l'explique davantage, il a en vue avant tout la matière morale qui lui est propre. — Les deux autres, les développements logique et métaphysique, sont distingués uniquement par le procédé dont ils usent.

A nous en tenir donc aux trois derniers développements, que l'on pourrait transporter sur le terrain du dogme, quoique Newman ramène l'évolution dogmatique surtout au dernier type, comportent-ils chacun un procédé d'évolution distinct ? Nullement. Tous les trois se ramènent au procédé du pur raisonnement. Newman, il est vrai, les

distingue, mais sans apporter de fondement suffisant pour cette distinction. Il caractérise le développement logique par l'emploi de la déduction strictement logique, le développement éthique par celui des raisons de convenance, le développement métaphysique par le recours à l'analyse ou au « développement d'idées souveraines, que l'esprit a possédées auparavant d'une manière implicite, sans les soumettre à ses facultés de réflexion et de raisonnement ». Mais qui ne voit qu'il n'y a pas là de principe de différenciation suffisant, parce qu'il n'y a pas d'opérations intellectuelles spécifiquement distinctes ? Dans ces trois cas on use en plein du raisonnement et du seul raisonnement, dont l'usage de déductions logiques strictes, d'arguments de convenances ou d'analyses d'idées ne constitue que des applications particulières variées.

La thèse newmanienne sur le caractère non exclusivement logique mais plutôt « métaphysique » de l'évolution du dogme ne peut donc se soutenir qu'en concevant ces deux développements, avec le développement éthique, non comme trois procédés d'évolution spécifiquement distincts, mais comme trois variétés accidentelles d'un même procédé. Et même entendue en ce sens elle a une portée toute précaire, parce que Newman, s'il a tâché d'assigner aux développements logique et métaphysique des domaines à part, n'a pas circonscrit ces domaines de façon à montrer qu'ils ne se confondent pas, ni n'empiètent l'un sur l'autre.

Finissons en concluant que la nature du dogme et celle de notre esprit ne rendent possible qu'un seul procédé dans l'évolution dogmatique : le procédé dialectique ou de raisonnement.

CHAPITRE V

LES ANALOGIES DE L'ÉVOLUTION DOGMATIQUE

C'est presque par des excuses que nous voudrions ouvrir ce dernier et court chapitre de notre étude.

Les analogies de l'évolution dogmatique, dont nous allons parler, ont tenu jusqu'ici une bien large place dans ce qu'on a écrit sur cette évolution, jusqu'à en faire le fond principal, comme si le concept du développement du dogme ne pouvait être clairement établi et compris à fond que par le recours à un développement plus ou moins semblable. On attendait donc de ce recours de très importants services. C'est ainsi qu'entre autres le R. P. de Grandmaison, S. J., écrit : « Cette notion de développement dogmatique deviendra plus claire encore si on la compare aux notions analogues de développement vital, de développement scientifique » [1]).

Nous n'oserions souscrire à pareille affirmation, et nous dirions plutôt avec un autre auteur : « On s'en est tenu généralement à des formules vagues, à de simples com-

1) *Rev. prat. d'Apol.*, 15 sept. 1908, p. 901.

paraisons (l'enfant qui devient homme, le noyau qui devient arbre, etc.) insuffisamment précises » [1]).

Nous n'attendons donc pas grand avantage pour la compréhension de l'évolution dogmatique, de l'usage des fameuses analogies, qui ont, pensons-nous, fait en cette matière plus de mal que de bien, à la fois en détournant l'attention des chercheurs sur un point d'importance bien secondaire, et en rendant les notions plutôt confuses que claires. Puisque cependant tant d'auteurs en ont tant parlé, il nous faut en parler à notre tour, à un point de vue historique d'abord, pour ne rien laisser dans l'ombre de ce qu'on a écrit par rapport à l'évolution du dogme, à un point de vue doctrinal ensuite, pour signaler les aspects dangereux que ces analogies présentent, et indiquer parmi elles celle qui mérite la préférence sur les autres.

ARTICLE I

LE TRANSFORMISME DES ESPÈCES ORGANIQUES

Nous ne citons que pour mémoire cette première analogie que l'on a apportée du développement dogmatique et que l'on pourrait appeler celle du transformisme pur. C'est celle dont usent tous les rationalistes, qu'ils s'appellent tout simplement de ce nom, ou qu'ils soient protestants libéraux. Les modernistes, quoique par prudence ils ne l'aient point fait, pourraient y avoir recours également en vertu de leurs principes. De même les protestants orthodoxes, puisqu'ils admettent la possibilité d'erreurs dans l'évolution du dogme.

D'après les tenants de cette analogie, le dogme, en évoluant, se transforme radicalement, devient spécifiquement autre, tout comme les êtres organiques qui passent d'une

1) J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 3e éd., t. I, p. 8, note. — Paris, Lecoffre.

espèce à une nouvelle espèce. Cette théorie nie donc entièrement l'immutabilité du dogme, et peut, pour ce motif, être négligée dans une étude où l'on ne recherche que ce qui s'harmonise avec la notion catholique de l'évolution dogmatique. Elle est d'ailleurs démentie, en ce qui concerne le dogme catholique, par une histoire des dogmes qui s'en tient aux faits et ne se laisse pas conduire par des idées préconçues.

Il ne faudrait pas conclure de cette remarque qu'il soit entièrement défendu à un catholique de parler de transformation du dogme, de transformisme dogmatique. Par eux-mêmes ces mots de transformation et de transformisme sont susceptibles d'une interprétation qui est parfaitement acceptable au point de vue catholique en cette matière, puisqu'ils peuvent être pris dans un sens mitigé, aussi bien que dans un sens radical et outrancier. Il serait cependant dangereux de s'en servir ici, à cause de l'usage assez général qui tend à ne leur accorder plutôt qu'un sens radical, impliquant des mutations foncières, essentielles.

ARTICLE II

LE GERME QUI DEVIENT UNE PLANTE

Il y a des siècles déjà que des penseurs d'élite ont comparé l'évolution du dogme à celle du germe qui devient une plante, du gland qui devient un chêne. Tertullien usa déjà de cette comparaison [1]), et Vincent de Lérins, qui plaida si chaudement la cause de l'immutabilité du dogme catholique, la consacra de son autorité [2]). Ainsi autorisée, elle passa dans le langage usuel des théologiens. Mais elle fut chère surtout à Loisy, qui faisait de l'idée de l'évolution, poussée à l'excès, la pierre angulaire de son prétendu

1) *De Virginibus velandis*, I.
2) *Commonitorium*, I, 23.

édifice apologétique [1]. Prudente précaution de la part de l'hérésiarque que de glisser ses nouveautés erronées sous un vocable ancien, sur lequel de grands noms et un usage séculaire avaient apposé leur sceau ! Mais ce double patronage, catholique et hérétique, ne nous avertit-il pas que ce vocable prête à l'équivoque, et qu'il faut ici se souvenir du dicton : *Latet anguis sub herba ?*

On peut faire à cette comparaison deux reproches.

1° Elle rapproche deux phénomènes d'ordres tout à fait différents. Le dogme qui se développe se meut entièrement et exclusivement sur le terrain des idées, des réalités intellectuelles, logiques. Par contre le germe qui se transforme en plante appartient exclusivement à l'ordre des choses et des phénomènes matériels. Il ne semble pas que des réalités si distantes puissent facilement s'illustrer l'une par l'autre, et l'on n'est pas heureusement inspiré en recourant à cette comparaison, surtout si le champ des phénomènes intellectuels peut nous fournir un terme de comparaison beaucoup plus rapproché.

2° Cette comparaison prête certainement à une interprétation inadmissible, compromettant l'immutabilité du dogme catholique ; et cela d'un double chef. Il faut remarquer d'abord que le germe végétal, au cours de tout le développement qui lui fait produire une plante ou un arbre, s'assimile constamment des éléments qui lui étaient complètement étrangers, et en désassimile d'autres qui avaient fait partie de sa substance. Dire qu'il en va de même du dogme, ce serait affirmer en propres termes sa mutabilité, car ce serait dire qu'au cours de l'évolution il se crée des dogmes entièrement nouveaux par l'incorporation d'éléments tout à fait étrangers, et que, d'autre part, des dogmes anciens en arrivent à être éliminés. — Il faut remarquer en outre que du germe à la plante entièrement développée la distance est si grande que l'on est naturellement porté à se demander

1) *L'Evangile et l'Eglise, Autour d'un petit livre*, passim.

s'il y a bien identité réelle entre les deux, question qu'il faut, tout en reconnaissant une relation d'origine de l'un à l'autre, résoudre par la négative ; ainsi un gland n'est pas un chêne. S'il y avait une distance semblable entre le dépôt révélé primitif et le dogme ecclésiastique, il faudrait se refuser à reconnaître leur homogénéité, et conclure à des changements essentiels apportés successivement au dogme. — Cette double remarque montre qu'en prenant l'analogie du gland ou du germe dans un sens tant soit peu strict, on se trouve en opposition directe avec le dogme catholique.

L'immense latitude d'interprétation que rend possible la comparaison du germe a frappé certains esprits. C'est ainsi que Tixeront écrit sans défiance : « La comparaison du chêne qui sort du gland nous montre combien peuvent différer en apparence des doctrines dont l'une cependant procède de l'autre. C'est à quoi ne font pas assez attention certains auteurs, qui ont manifestement du progrès une conception trop étroite » [1]).

Le R. P. Allo, O. P., a senti, lui, le défaut de la cuirasse, et se montre défiant, lorsqu'il écrit : « Comment se fait-il donc qu'un accord si parfait dans les mots, qui ferait croire le problème définitivement résolu, cache de si profondes divergences de pensée, tant sur la nature du dit « germe » que sur le processus de son évolution » [2]) ? Quant à Loisy, c'est précisément la latitude extrême de la comparaison qui l'a porté à en user pour couvrir et autoriser ses hérésies.

Malgré l'imperfection et le danger relevés à charge de cette comparaison, on ne devrait point croire que d'en user soit nécessairement le fait d'un adversaire du dogme catholique. Toute comparaison cloche nécessairement, et il suffit de reconnaître que celle-ci cloche beaucoup, de ne voir

1) *Hist. des dogmes*, 3e édit., tome I, p. 8, note.
2) *Foi et systèmes*. Paris, Bloud et Cie, pp. 225 sq.

entre les termes comparés qu'une similitude très éloignée, pour éviter les dangereuses conclusions qu'elle peut comporter. On ne pourra pas faire porter l'analogie sur les procédés, mais seulement sur le fait, du développement ; on ne pourra pas dire que le dogme se développe de la même manière que le gland, mais on pourra dire qu'il y a développement de part et d'autre, et par conséquent quelque similitude entre les deux cas. Manifestement cela n'aide pas beaucoup à faire mieux saisir ce qu'est l'évolution du dogme ; mais c'est assez pour montrer que ceux-là ne versaient pas nécessairement dans l'erreur qui ont usé de cette analogie.

Somme toute, si l'emploi de cette comparaison, entendue comme il vient d'être dit, n'est pas condamnable, il n'est pourtant pas à conseiller, à cause même des restrictions qu'elle appelle de toute nécessité. Ajoutées, ces restrictions, au lieu de simplifier les idées, comme devrait le faire toute comparaison, les rendent plus complexes ; omises, elles ouvrent la porte à une grave erreur.

Partie pour préciser, partie pour compléter la comparaison du germe, le R. P. Allo, O. P., a proposé de lui substituer, ou plutôt de lui adjoindre celle du ferment, de comparer, par conséquent, l'évolution du dogme au phénomène que la présence et l'action du levain provoquent dans la pâte de pain [1]).

Cette idée est-elle heureuse ?

Nous n'oserions répondre affirmativement. A cette nouvelle comparaison nous aurions à adresser le double reproche fait à la précédente. Elle compare aussi des réalités d'ordres tout à fait différents, peu faites pour renseigner efficacement l'une sur l'autre. Elle expose à la même interprétation erronée, parce que, tout comme le germe, quoique

1) *Foi et systèmes*, pp. 223-262. — Comparer : Arnold Rademacher, *Der Entwicklungsgedanke in Religion und Dogma*, pp. 89-91. Cologne, Bachem, 1914.

d'une façon quelque peu différente, le ferment envahit par son action un terrain à lui-même étranger, ce qui ne peut jamais être dit du dogme en évolution.

Et qu'on ne dise pas que ces deux comparaisons du germe et du ferment sont autorisées par le Christ lui-même, qui en use dans l'Evangile [1]). Il y aurait là une erreur d'interprétation. Jésus parle dans l'Evangile explicitement du royaume des cieux qui s'étend ; nous parlons ici du dogme qui évolue ; et quoique le royaume des cieux ne soit pas sans quelque rapport avec le dogme, on ne peut cependant songer à identifier ces deux choses, et on doit reconnaître des caractères non seulement différents, mais opposés, à l'évolution que l'une et l'autre nous présentent.

ARTICLE III

L'ENFANT QUI DEVIENT HOMME

Surtout depuis la condamnation des œuvres de Loisy, où l'analogie du gland était si copieusement et si perfidement employée, on a cherché une analogie nouvelle ne présentant pas les mêmes inconvénients, et on a comparé l'évolution du dogme, entre autres, à la croissance et au développement de l'enfant qui devient homme.

Cela constituait déjà un réel progrès. Car 1° par là on se place déjà, au moins en partie, sur le terrain des phénomènes d'ordre intellectuel, l'enfant se développant sous le rapport de l'âme comme sous celui du corps. — 2° La distance entre l'enfant et l'homme fait n'est de loin pas aussi grande que celle qui sépare le gland du chêne ; malgré tous les apports nouveaux très apparents, qui font de l'enfant un homme, on constate très aisément leur identité substantielle.

1) Matth., XIII, 31-33 ; Luc, XIII, 18-21.

Pourtant cette comparaison n'évite encore complètement aucun des reproches adressés à celle qui précède.

1° Les réalités comparées sont encore d'ordres trop divers. Outre que l'une appartient à l'ordre logique et l'autre à l'ordre ontologique, ce qui constitue l'écart le plus grand possible, elles se réfèrent encore, l'une au monde matériel, l'autre au monde spirituel. Car la croissance de l'enfant se produit tout autant pour le corps que pour l'âme, et c'est même à celle du corps que l'on pense en premier lieu et le plus naturellement lorsqu'on en parle. La ressemblance entre les réalités et les phénomènes comparés est donc, ici aussi, trop précaire pour que cette analogie puisse servir à expliquer quelque chose. Cette ressemblance consiste, en effet, uniquement dans le fait qu'il y a évolution de part et d'autre : le mode d'évolution — et c'est là ce qu'il s'agit surtout de faire comprendre — est nécessairement tout à fait différent. D'un mot : tout comme la précédente, cette comparaison est trop pauvre.

2° Elle est en outre dangereuse, pour les deux motifs allégués à propos de l'analogie du germe.

a) Elle est dangereuse d'abord en raison de l'énorme différence signalée entre la nature des deux évolutions. Si l'on considère le développement de l'enfant au point de vue du corps, il faut en dire ce qui a été dit de l'évolution du germe végétal : L'enfant se développe en s'assimilant constamment des éléments d'abord étrangers à sa substance, et en désassimilant ce qui lui avait été substantiellement incorporé. — Si on le considère au point de vue de l'âme, il est bien vrai que celle-ci ne change pas substantiellement. Mais il n'est pas moins vrai que sur la substance toujours identique de l'âme viennent comme se greffer des éléments tout à fait nouveaux, de nature accidentelle sans doute, mais cependant très réels. Sous le rapport intellectuel, l'enfant acquiert des idées, des jugements, des principes ; sous le rapport intellectuel et moral, il contracte des habitudes, dont en naissant il n'avait pas même le germe en

lui : il n'avait que la possibilité de les acquérir. — Il suit de là qu'à aucun point de vue le mode d'évolution de l'enfant ne peut être pris comme terme de comparaison pour expliquer celui du dogme, sous peine de nier l'immutabilité de celui-ci.

Qu'on ne dise pas qu'au moins l'évolution spirituelle de l'enfant peut ici être prise comme point de comparaison, puisque des deux côtés il n'y a pas de changements substantiels, mais seulement des variations accidentelles à constater. — Cette remarque n'est pas pertinente. L'on dit assez communément, il est vrai, que des changements accidentels ne sont pas incompatibles avec l'immutabilité du dogme. Mais cette expression « changements accidentels » n'a pas le même sens dans les deux cas en question. Dans le cas du dogme elle désigne une variation, quelle qu'elle soit, qui n'apporte au dépôt révélé aucune vérité nouvelle, rien qui n'y fût déjà très réellement contenu auparavant. Dans le cas du développement spirituel de l'enfant, elle désigne seulement un changement qui n'atteint pas la substance de l'âme, tout en y introduisant des éléments, en y faisant des apports entièrement nouveaux. Dans ce cas-ci l'expression est prise dans son sens propre, philosophique; dans celui-là elle n'a qu'un sens métaphorique. Ce serait donc jouer sur les mots que de s'en autoriser pour conclure soit à l'identité, soit à la parité des réalités et des phénomènes en cause.

b) Le danger de la comparaison en question résulte également de l'écart trop grand qui existe, comparativement à ce que l'on peut admettre pour l'évolution dogmatique, entre l'enfant et l'homme fait. Il est vrai qu'au point de départ et au point d'arrivée de l'évolution qui va de l'un à l'autre il y a un élément commun substantiellement inchangé : l'âme humaine. Mais, d'une part, cette âme qui était, sous le rapport intellectuel et moral, « tabula rasa » au point de départ, se trouve au point d'arrivée enrichie sous ces deux rapports d'une multitude d'acquisitions nouvelles, qui lui

donnent, si l'on peut ainsi parler, un aspect bien différent. D'autre part, le corps, au bout de l'évolution a non seulement changé considérablement d'aspect, mais il s'est entièrement transformé quant à sa substance propre : plus un atome ne subsiste de ce qui le constituait au début. Il va de soi que l'on ne peut attribuer au dogme des transformations de cette nature.

On pourrait dire que cette remarque touchant la transformation complète du corps sent un peu la subtilité ; que, lorsqu'on compare l'évolution du dogme à celle de l'enfant, on prend cette dernière *grosso modo* telle qu'elle s'offre extérieurement aux yeux, non telle qu'elle se révèle aux investigations de la science ; et que, puisque toute comparaison cloche, on peut attendre de celui à qui on la propose un peu de bonne volonté pour ne point l'urger sur tous les points possibles.

Nous pouvons concéder cela, sans que la remarque faite en perde rien de sa valeur. Sans doute on peut attendre de celui à qui l'on propose une comparaison quelque bonne volonté pour l'expliquer bénignement ; mais on ne peut demander trop à cette bonne volonté. De toute comparaison on peut exiger qu'elle explique quelque chose ; sinon elle est inutile. Dans le cas présent, on n'explique nullement l'évolution du dogme en indiquant simplement un autre cas où se manifeste une évolution quelconque. On peut donc légitimement demander plus aux analogies apportées. Or dès qu'on demande plus à l'analogie en question, on est exposé à s'égarer, ou plutôt on fait nécessairement fausse route. Il est permis d'indiquer ces dangers d'erreur. Cela est permis d'autant plus que sur nul autre terrain l'erreur ne pourrait être plus pernicieuse, ni par conséquent la prudence plus nécessaire, qu'ici où il s'agit de la sauvegarde du dogme révélé. L'exemple de Loisy et son abus de l'analogie du germe sont instructifs sur ce point.

Pour conclure, on peut juger équitablement la présente analogie en disant que, tout en atténuant quelque peu les

imperfections et les dangers de la précédente, elle les comporte encore dans une large mesure, et ne pourrait, par conséquent, être employée qu'avec les précautions et les restrictions signalées à l'article précédent.

ARTICLE IV

LE DÉVELOPPEMENT D'UNE IDÉE NATURELLE

On a enfin comparé l'évolution du dogme à celle d'une idée naturelle. Proposée déjà et longuement développée par Newman, cette analogie a été reprise en ces dernières années, et elle tend à faire délaisser toutes les autres. Il n'y a qu'à s'en féliciter ; car elle est certainement la plus parfaite que l'on ait présentée, et même que l'on puisse présenter.

1° Elle nous place sur un terrain absolument semblable à celui de l'évolution du dogme. Dans les deux cas les réalités et les phénomènes comparés appartiennent non seulement à l'ordre spirituel, mais encore à l'ordre logique. Il s'agit donc de choses aussi rapprochées que possible, et qui peuvent mutuellement s'éclairer.

2° Cette comparaison ne comporte pas les mêmes dangers que les autres au point de vue de l'immutabilité du dogme. Peut-être n'y a-t-il pas entre les deux termes comparés similitude absolue ; peut-être l'évolution des dogmes comporte-t-elle, par exemple, en ce qui concerne le donné immédiat de la révélation ou aussi la fixation définitive du dogme par l'Eglise, des phénomènes et des caractères que l'on ne peut prétendre retrouver dans celle des vérités naturelles. Mais en tout cas, ni du côté de l'écart entre le point de départ et le point d'arrivée, ni du côté de la manière dont l'évolution s'accomplit, le développement des principes naturels ne présente des caractères aussi radicale-

ment différents de ceux de l'évolution dogmatique que celui du germe ou de l'enfant [1]).

3° Cette comparaison a en outre cet avantage que les deux phénomènes comparés manifestent également, chacun de son côté, une même loi fondamentale, une même manière d'être et d'opérer de l'esprit humain, auxquelles nous avons déjà fait allusion. Notre esprit ne crée pas son objet, mais le suppose et le reçoit, sans même pouvoir le transformer. Dans le cas de l'évolution dogmatique, la révélation divine, limitée dans son objet, pose par là même des barrières que notre esprit ne peut franchir dans son travail de développement. L'immutabilité du dogme nous interdit d'ajouter au révélé quoi que ce soit d'étranger, et nous permet seulement de le développer, de l'expliciter dans sa ligne et ses limites propres. De même, quand il s'agit de développer un principe naturel, le travail évolutif de notre esprit est circonscrit par un donné primitif, par l'objet que lui assigne sa nature même : l'être, avec ses attributs et ses ramifications. Cet objet, non créé par lui, mais à lui imposé, lui impose également des principes dont il ne peut se dégager, et qui devront régir tout le développement de ses connaissances, pour que ce développement soit fécond, pour qu'il soit un vrai développement, non une déviation, une chute dans l'erreur.

De l'existence de ces limites du développement dans le champ d'activité naturelle de notre esprit on peut conclure : 1° que, lorsqu'il s'agit de l'évolution dogmatique, les limites qui lui sont imposées ne proviennent pas uniquement d'une libre disposition de Dieu qui restreint l'étendue de la révélation, mais aussi de sa nature elle-même. Notre esprit, ne pouvant rien créer, ne peut, sous peine de divaguer, sortir des limites de la révélation divine, comme il ne peut, sous

1) Cf. R. P. Gardeil, O. P., *Le donné révélé et la théologie*, pp. 157-160. — Pour tout cet article, consulter également le R. P. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*. Paris, Beauchesne.

la même peine, raisonner en dehors des principes naturels. — 2° On peut conclure que, pour que l'évolution dogmatique soit féconde et ne conduise pas à l'erreur, elle devra suivre la même voie que l'évolution des connaissances naturelles. Celles-ci doivent prendre comme point de départ les notions et les principes imposés naturellement à notre esprit, en déduire les conséquences qu'ils comportent, et confronter toujours ces conséquences avec les principes pour en contrôler l'exactitude. En ce qui concerne le dogme, nous devons donc partir du donné révélé, ce vaste complexus de principes surnaturels à nous imposés par Dieu, tâcher ensuite d'en déduire des conséquences, de voir distinctement ce qu'il contient implicitement, et enfin contrôler la vérité de nos déductions en les reportant aux principes révélés [1]).

Si donc on tient absolument à user d'une comparaison pour faire comprendre ce qu'est l'évolution du dogme, qu'on ait recours à l'évolution des principes naturels. Avec le minimum de dissemblances, cette analogie présente le maximum de ressemblances, et elle mérite donc d'avoir le pas sur toutes les autres.

Pourtant le recours à cette analogie aura-t-il une utilité réellement appréciable ? Il nous paraît plutôt que non. Entre le dogme et un principe naturel il y a ressemblance en ce qu'ils sont l'un et l'autre des vérités façonnées selon la manière de connaître de l'intelligence humaine. Mais cette ressemblance ne consiste pas seulement en une similitude ; elle comporte une réelle identité. Pour autant donc que ce caractère influe sur l'évolution, celle-ci sera identique des deux côtés ; et dès lors on ne gagne rien à l'étudier d'abord du côté des principes naturels pour mieux la comprendre dans le cas du dogme, les mêmes phénomènes étant à constater, à étudier, à expliquer dans les deux cas. —

1) Cf. R. P. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, pp. 160-163.

D'autre part, entre le dogme et un principe naturel il y a dissemblance en ce que le premier est révélé par Dieu et confié à la garde d'une autorité infaillible qui conduit et couronne son évolution, tandis que le second ne jouit d'aucune de ces garanties. Mais sur ce point la dissemblance est absolue, et l'évolution du principe naturel ne peut en ceci rien présenter qui ressemble à celle du dogme.

Il semble donc que même cette dernière analogie soit superfétatoire, et la voie la plus simple et la plus expéditive pour arriver à comprendre l'évolution du dogme est encore d'étudier cette évolution en elle-même, sans se préoccuper de quelque comparaison que ce soit.

CONCLUSION

Quelques mots peuvent résumer toute cette étude sur l'évolution du dogme.

Tout entière elle repose sur la définition du dogme, lequel n'est autre chose qu'une vérité révélée par Dieu et définie par l'Eglise.

Le dogme, parce qu'il est révélé, et parce que le révélé ne reçoit plus d'accroissements objectifs, ne peut évoluer par le fait que des vérités nouvelles lui seraient ajoutées. Parce qu'il est confié à l'Eglise, c'est-à-dire, somme toute, à des intelligences humaines qui n'aperçoivent pas du premier coup tout ce qu'une assertion contient, il peut évoluer par ce fait que les hommes arrivent graduellement à mieux le comprendre.

Parce qu'il est une vérité, c'est-à-dire, une réalité logique, modelée sur le patron de l'intelligence humaine, et, pour ce motif, connexe avec beaucoup d'autres vérités, grosse de contenu implicite, son évolution pourra s'étendre jusqu'où s'étend ce contenu implicite, mais pas au delà, puisqu'au delà ne se rencontrerait plus le caractère révélé.

Egalement parce qu'il est une réalité logique adaptée à notre intelligence humaine, il ne peut évoluer qu'à l'aide d'un procédé logique, le seul dont notre esprit puisse user.

Voilà en résumé tout le contenu de ce petit travail, qui ne constitue ainsi pas autre chose que l'évolution partielle de la notion du dogme.

DEO MARIAEQUE GRATIAS

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 5

CHAPITRE I

Systèmes divers concernant l'Évolution du Dogme

Art. I. — Harnack 8
Art. II. — Sabatier 15
Art. III. — Günther 16
Art. IV. — Loisy 18
Art. V. — Tyrrell. 22
Art. VI. — Blondel 25
Art. VII. — Newman 27

CHAPITRE II

Notion catholique de l'Évolution du Dogme

Art. I. — Notion du dogme 33
Art. II. — Possibilité de l'évolution du dogme . . 37
Art. III. — Notion vraie du développement dogmatique . 41
§ 1. — Pas de révélations divines nouvelles. 42
§ 2. — Pas de substitution d'un sens nouveau au sens ancien du dogme . 50
§ 3. — Compréhension et explication plus parfaites du donné révélé . . 53

CHAPITRE III

Extension de l'Évolution du Dogme

Art. I. — Le critère de l'extension de l'évolution dogmatique 60
Art. II. — Les vérités immédiatement révélées . . 68
Art. III. — Les conclusions théologiques . . . 70
Art. IV. — Les faits dogmatiques 122
§ 1. — Préliminaires 122
§ 2. — Orthodoxie des écrits . . . 126
§ 3. — Sainteté des hommes 136
Appendice 151
Art. V. — Les matières disciplinaires 153
Art. VI. — Les règles de vie religieuse 157
Art. VII. — Les vérités dont l'opposé est condamnable d'une note inférieure à l'hérésie . . 160
Art. VIII. — Corollaires 165
§ 1. — Les conclusions théologiques sont-elles aptes de soi à devenir des dogmes ? 166
§ 2. — L'évolution des dogmes s'étend-elle au delà des conclusions théologiques ? 190
§ 3. — Dogme et philosophie . . . 193

CHAPITRE IV

Nature de l'Évolution du Dogme

Art. I. — Le pouvoir d'assimilation du dogme . . 208
Art. II. — Le caractère logique de l'évolution dogmatique objectivement considérée . . 211
Art. III. — Le caractère logique de l'évolution dogmatique subjectivement considérée . . 217

CHAPITRE V

Les Analogies de l'Évolution du Dogme

Art. I. — Le transformisme des espèces organiques . 238
Art. II. — Le germe qui devient une plante . . . 239
Art. III. — L'enfant qui devient homme 243
Art. IV. — Le développement d'une idée naturelle . . 247
Conclusion 251

gme.
1892

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1892.